Н. П. Аникеев

# МАТЕРИАЛИСТИЧЕСКИЕ НАПРАВЛЕНИЯ В ДРЕВНЕИНДИЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ

Серия II
№ 3

ИЗДАТЕЛЬСТВО „ЗНАНИЕ"
МОСКВА · 1957

ВСЕСОЮЗНОЕ ОБЩЕСТВО
ПО РАСПРОСТРАНЕНИЮ ПОЛИТИЧЕСКИХ И НАУЧНЫХ ЗНАНИЙ

Н. П. АНИКЕЕВ

# Материалистические направления в древнеиндийской философии

ИЗДАТЕЛЬСТВО «ЗНАНИЕ»

Москва ★ 1957

## Введение

За сравнительно короткий промежуток времени самостоятельного политического существования Индийская Республика своей последовательной борьбой за упрочение мира, ослабление международной напряженности и укрепление дружбы между народами завоевала огромный авторитет во всем мире. Вряд ли найдется хотя бы один серьезный вопрос международных отношений в последнее время, который решался бы без ее участия и в котором она не сказала бы своего веского слова. По своему моральному авторитету и значимости в международных делах эта страна по праву выходит в разряд великих держав мира.

Сбывается пророческое предсказание К. Маркса, который более 100 лет назад, когда англичане чувствовали себя полными хозяевами и повелителями Индии и не допускали даже мысли о потере этой «жемчужины британской короны», писал: «...мы с уверенностью можем ожидать в более или менее отдаленном будущем возрождения этой великой и интересной страны, благородное население которой даже в своих самых низших классах, по выражению князя Салтыкова, «более утонченно и более искусно, чем итальянцы»... страны, которая является колыбелью наших языков, наших религий и которая в джате дает нам тип древнего германца, а в брамине — тип древнего грека» [1].

В. И. Ленин отмечал, что мировая война и Октябрьская революция окончательно превратили трудящиеся массы Китая, Индии и других колониальных и полуколониальных стран в активный фактор всемирной политики и революционного разрушения империализма [2].

Индия в упорной национально-освободительной борьбе завоевала независимость. Перед ней стоят огромной сложности задачи по ликвидации тяжелых последствий колониального ига, по созданию своей национальной экономики, по подъему все еще низкого жизненного уровня трудящихся масс.

Индия переживает сейчас период своего рода возрождения,

---

[1] К. Маркс, Ф. Энгельс. Избранные произведения в двух томах, т. I, стр. 315. Госполитиздат. 1955.

[2] См. В. И. Ленин. Соч., т. 32, стр. 430.

когда страна размышляет над своим прошлым, его религией, философией, социальными и общественными формами, одни из которых она отвергает, другие переосмысливает, третьи воспринимает и развивает. «Некая смесь мыслей, эмоций и порывов, лишь смутно осознававшихся мною, побуждала меня к действию; действие же, в свою очередь, вновь рождало у меня мысль и желание понять настоящее. Корни этого настоящего лежали в прошлом, и это заставляло меня отправляться с поисками в прошлое, вечно ища в нем ключ к пониманию настоящего... Прошлая история сливалась с современной историей: она становилась живой реальностью, возбуждающей чувства боли и радости». «Прошлое или угнетает меня, или согревает своей теплотой, когда оно соприкасается с настоящим и становится как бы частью этого живого настоящего. Если этого не происходит, прошлое холодно, бесплодно, безжизненно, неинтересно» [1],— говорит о таких раздумьях над судьбами своей страны Д. Неру. Таким образом, прошлое Индии имеет не абстрактный теоретический интерес, а волнует как злоба дня. Все это вызывает неподдельно глубокое внимание к многотысячелетней истории этой замечательной страны не только в самой Индии, но и у людей далеко за ее пределами.

Реакционные ученые Запада пытались всячески исказить и очернить культурное наследие индийского народа, как и народов всей Азии, представляя его традиционно пассивным, инертным, неполноценным, а следовательно, нуждающимся в «руководстве» со стороны колонизаторов. «Стремясь оправдать свою политику и свое господство над народами Азии, колонизаторы пытались и пытаются представить эти народы отсталыми в культурном и общественном отношениях. Однако не следует забывать, что историческое развитие народов Азии началось задолго до того, как европейские народы вышли на историческую арену. Если же общественное и политическое развитие Азии за последние столетия затормозилось и отстало, то виновны в этом не народы Азии, а колонизаторы...» [2],— говорил Н. А. Булганин.

Колонизаторы, которых имел в виду Н. А. Булганин, строили свои «теории» о неполноценности индийского народа в значительной степени на фальсификации истории его духовной культуры, и философии в том числе.

Философия в Индии издревле считалась «светильником всех наук, средством свершения всех трудов и опорой всех обязанностей», как говорится в древнеиндийском трактате «О науке управления государством» («Артхашастра»), относящемся еще к III веку до н. э. Великий поэт Индии Р. Тагор называл философию «руководящей нитью в жизни человека».

---

[1] Джавахарлал Неру. Открытие Индии, стр. 18, 32. Изд-во иностранной литературы. 1955.

[2] «Правда» от 30 декабря 1955 года.

Крупнейший исследователь индийской философии и видный политический деятель Индии С. Радхакришнан говорит о философии, что она является главной наукой, направляющей другие науки, которые имеют тенденцию без ее помощи стать бесплодными и безрассудными.

Отсюда понятно, что та или иная трактовка индийской философии выражает отношение и ко всей духовной культуре индийского народа. В оценке философского наследия любой страны никогда не было единодушного мнения, а всегда наблюдалась борьба самых различных точек зрения. Особенную остроту и актуальную политическую значимость эта борьба приобретает по отношению к индийской философии. Одной из важнейших ее особенностей является то, что в индийской философии большое место занимают вопросы религиозные и этические. Определение роли и значения этих вопросов в общем ходе философского развития Индии для буржуазных исследователей всегда служило поводом для всякого рода преувеличений в отношении мистицизма и идеализма древней индийской философии, в то время как на самом деле у самых истоков индийской мысли мы находим глубокие и мощные течения материализма.

* *
*

Знакомство с обширной литературой, посвященной индийской философии, показывает, что буржуазными учеными проделана значительная работа по собиранию источников древнеиндийской философии и переводу их, по определению хронологических границ философских школ и взаимоотношению их между собой и т. п. Но общие выводы оказываются наиболее слабым и уязвимым местом буржуазной индологии. Она развивалась фактически между двумя, на первый взгляд, противоположными, но в равной степени порочными точками зрения. Сторонники одной из них (впервые высказанной в начале XIX века Фр. Шлегелем и В. Кузеном) высшим достижением индийской философии провозглашали мистико-идеалистическую и религиозную линию ее развития, наиболее полное воплощение нашедшую в системе веданта. В мистике и идеализме они усматривали не только апофеоз индийского мышления, но и чуть ли не самое концентрированное выражение вообще всей накопленной человеком мудрости. Так, Фр. Шлегель пытался доказать, что даже якобы самая возвышенная философия европейцев — греческий идеализм — выглядит перед ярким светом и энергией индийского идеализма подобно тлеющей искре Прометея перед ослепительным светом полуденного солнца.

Подобные высказывания определялись, разумеется, отнюдь не любовью к индийскому народу, а выражали вполне утилитарную цель. Привлечение богатейшего философского наследия

Индии использовалось для подкрепления идеалистических построений, коренящихся якобы в самих истоках человеческой культуры. Особенно наглядно это проявилось в оценке индийской философии А. Шопенгауэром, который оказал большое влияние на буржуазную индологию.

К индийской философии Шопенгауэр обращается, чтобы подтвердить свой основной принцип «мир как воля и представление»: «Новизной эта истина вовсе не отличается. Она... была познана мудрецами Индии, сделавшись коренным положением философии Вед» [1]. «...В индусской этике... предписывается любовь к ближнему... терпимость ко всем обижающим; воздаяние добром и любовью за всякое зло... добровольное и радостное перенесение всяких поношений... отказ от всякого имущества, от родного дома и домочадцев; глубокое и совершенное уединение в безмолвном созерцании, в добровольном подвижничестве и ужасном, медленном самоистязании ради полного умерщвления плоти, которое приводит, наконец, к добровольной смерти от голода, заставляет человека отдаться в добычу крокодилам или низвергнуться со священной скалы Гималаев, или заживо похоронить себя, или броситься под колеса огромной колесницы... И как ни выродился во многих отношениях индусский народ, этим предписаниям, начало которых восходит за четыре тысячи лет назад, следует еще и поныне...» [2]. Таким образом, заключает Шопенгауэр, «то, что соблюдалось так долго и среди такого многомиллионного народа», не может быть произвольной выдумкой и прихотью, это должно корениться в самом существе человеческого рода» [3].

Исходя из таких позиций, последователь Шопенгауэра — П. Дейссен, пытаясь выступить в роли политического наставника индийского народа, в самый разгар его национально-освободительного движения против колониального ига, советовал ему меньше заботиться о практической жизни, а утешаться «созерцанием вечных духовных истин веданты», и поныне якобы «хранящейся в уме и сердце многострадальной Индии» [4].

Особенно заметно стремление к использованию индийской философии для обоснования некоторых реакционных политических положений в наши дни. Объявляя главным достоинством индийской мысли мистико-идеалистическую трактовку этических вопросов, некоторые буржуазные ученые видят в ней своего рода откровение, призванное даже спасти «свободный» мир, зашедший втупик из-за «голого практицизма западного образа мышления». Один из виднейших современных индологов Х. Гла-

---

[1] Артур Шопенгауэр. Мир как воля и представление, стр. 403. 1900.

[2] Там же, стр. 4.

[3] Там же, стр. 404.

[4] Deussen, P. Outlines of Indian Philosophy. Berlin, 1907, pp. 45—46. (П. Дейссен. Очерки индийской философии).

зенап пишет: «С момента своего возникновения и до настоящего времени индийская философия никогда не оставалась чисто теоретическим мировоззрением, но всегда была философией жизни. Благодаря тому, что большинство ее крупнейших представителей прокладывали дорогу к глубинам человеческого духа и уделяли преимущественное внимание мистериям своей души, индийцы раньше всех приступили к познанию области психологии, которую Запад смог утилизировать впервые только в сравнительно недавнее время в форме «психоанализа», «автогенной тренировки» и т. п. ...Не подлежит сомнению, что Запад еще многому может научиться у индийцев в этом отношении. И прежде всего... той всеохватывающей тихой радости, которая отражается в облике великих просветителей человечества и людей, отрекшихся от мира и преодолевших все мирское» [1].

Представители другой точки зрения, наоборот, за те же самые мистические и религиозные моменты объявляют индийскую философию ненаучной и не заслуживающей серьезного внимания. «То, что мы называем *восточной философией,*— говорил Гегель,— представляет собою вообще в гораздо большей мере *религиозный* способ представления и религиозное мировоззрение восточных народов, которое очень легко можно принять за философию» [2]... Еще ярче эта линия третирования индийской философии проявилась в работах англичанина А. Е. Гау: «Востоковед обязан смотреть прямо в глаза факту неполноценности наследственного типа индийского характера; философия Индии — тропическое мышление неподвижности и застоя», созданная «мудрецами низшей расы, народом инертной культуры, интеллектуальное развитие которого происходит совершенно в стороне от общего движения человеческого мышления» [3]. Мысль о неполноценности, а то и просто — примитивности индийской философии проводится в новое время в большинстве курсов общей истории философии, например, Целлера, Эрдмана, Тилли, Рассела и других. У Тилли, например, индийская философия «сводится лишь к мифологическим и этическим учениям, которые не могут быть названы разработанными системами мышления» [4].

И хотя основоположники этих направлений давали свою оценку индийской философии еще на заре ее научного изучения, когда Европа пробавлялась порой самыми смутными и фантастическими представлениями об Индии (а ничто так не окрыляет фантазии, как отсутствие фактов), тем не менее буржуаз-

---

[1] Glasenap, H. Die Philosophy der Inder. Stuttgart, 1949, SS. 454—455. (X. Глазенап. Философия Индии).

[2] Гегель. Соч., т. IX, стр. 108.

[3] Gough, A. E. The Philosophy of the Upanishads. Lnd, 1882, p. 6. (А. Е. Гау. Философия Упанишад).

[4] Thilly, Fr. History of Philosophy. N. Y. 1914, p. 3. (Ф. Тилли. История философии),

ная наука наших дней мало что добавила к этой оценке. Если Гюго сравнил в свое время эпигонствующих последователей Гегеля и его мелкотравчатых критиков с толпой уродливых карликов, кроящих себе куртки из королевской мантии его философии, то о большинстве современных теоретиков рассматриваемого нами вопроса нельзя сказать даже этого, ибо уже их учителя и предшественники, вроде Шопенгауэра, ходили в далеко не королевских одеждах. Что же касается этих, казалось бы, взаимоисключающих одна другую точек зрения, то при более внимательном анализе обнаруживается, что обе они при оценке индийской философии за исходный пункт берут ее мистико-идеалистическую сторону, сквозь призму которой и рассматривается вся философская проблематика.

Вполне понятно, что при таком искусственном выпячивании мистических моментов, закрывающих собой рациональное содержание, объективной картины изучаемого предмета получиться не может. Показательно, что представители обоих направлений в один голос отрицают связь индийской философии с естественнонаучными теориями. Известный американский индолог Г. Циммер заявляет, например, что «в Индии никогда не было того тесного контакта между естествознанием и философией, который способствовал бы их взаимообогащению» [1], а из этого делается вывод, что истинным объектом индийской философии и ее целью всегда был потусторонний мир или что «религиозные проблемы стимулировали развитие философского мышления».

Западноевропейская буржуазная история философии по существу третирует индийскую философию, то относя ее к предыстории философии, то признавая в ней лишь религиозную проблематику. Именно отсюда идет легенда о «принципиальном отличии» индийской и вообще восточной философии от западной: в первой якобы преобладает религиозно-этическая мотивация, она служит, мол, «философией жизни» и т. п., тогда как вторая мало интересуется духовной стороной бытия человека, а больше занимается чисто научными проблемами. Отсюда недалеко и до вывода, что главная причина отставания Индии от Запада лежит будто бы в характере мышления ее народа, его склонности к беспочвенному фантазированию, мистицизму, потусторонности и т. п. При таком подходе умышленно или без умысла затушевываются подлинные причины экономической отсталости страны, и в этом — одна из главных социальных функций большинства буржуазных работ по индийской философии.

В самой Индии наиболее реакционные представители буржуазной науки типа П. Т. Раджу используют одностороннее изо-

---

[1] Zimmer, H. Philosophies of India. N. Y. 1951, p. 31 (Г. Циммер. Философия Индии).

бражение индийской философии для «доказательства» того, что диалектический материализм не может привиться на индийской почве, ибо этого-де не позволит вся предшествующая многотысячелетняя история духовного развития индийского народа.

Ряд ученых, главным образом индийских и русских (Р. М. Бодас, И. П. Минаев, Ф. И. Щербатской, М. Хириянна и др.), выступали против резкого принципиального противопоставления индийской и западной философии, указывая, что «нет никаких оснований считать, что философия в Индии развивалась по иным законам, чем, скажем, в Греции и в других цивилизованных странах»[1]. Выдающийся русский исследователь индийской философии Ф. И. Щербатской неоднократно выступал против западноевропейской индологии, которая объявила древних индийцев «неспособными к точному мышлению и ясному изложению. Эти достоинства приписывали исключительно древнегреческой и современной науке»[2]. Но даже лучшие представители буржуазной науки в силу ограниченности своей методологии не могли создать подлинно научной картины развития индийской философии.

В буржуазной науке индийская философия рассматривается, во-первых, в отрыве от породивших ее социально-экономических условий. Во-вторых, история индийской философии изображается не как борьба двух основных направлений — материалистического и идеалистического,— а как вечные поиски духовной субстанции мира. При таком изображении господствующей и единственно ценной тенденцией индийской философии считается идеалистическая и религиозная. В-третьих, материалистическая традиция индийской философии сводится подавляющим большинством буржуазных авторов к одной только школе чарваков-локаятиков. Это ведет к игнорированию материалистических тенденций в учениях многих других школ. Учение чарваков представляется к тому же в довольно искаженном виде. Например, упоминавшийся нами П. Дейссен писал о материализме чарваков, что он «вряд ли превзойден на Востоке по своей фривольности и распущенному цинизму».

Индийская философия на самом деле имеет богатую и развитую материалистическую традицию, базировавшуюся на естественнонаучных достижениях своего времени.

Русские и советские ученые сыграли огромную роль в изучении истории индийской культуры. Русские ученые В. П. Васильев и И. П. Минаев были основателями научного изучения индийской философии. Академики Ф. И. Щербатской и С. Ф. Ольденбург внесли большой вклад в изучение древнеиндийской философии.

---

[1] The Tarka-Samgrana of Annambhatta. Bombay, 1897, p. 3. (Аннамбхатты. Учебник логики).

[2] Ф. И. Щербатской. Теория познания и логика по учению позднейших буддистов, ч. I, стр. LIV, 1903.

Ознакомлению с историей индийской культуры и философии способствовало издание на русском языке произведения древнеиндийского эпоса «Махабхарата», памятника позднего средневековья «Рамаяна» и ряда трудов по истории индийской культуры и в их числе: «Открытие Индии» Д. Неру; «Введение в индийскую философию» С. Чаттерджи и Д. Датта; «Индийская философия» С. Радхакришнана.

### Зарождение антирелигиозной мысли в ведический период

Индия является одним из древнейших очагов мировой цивилизации.

Раннее классовое общество в Индии может быть отнесено к IV—III тысячелетиям до н. э. Культура народов этого общества, так называемая цивилизация долины Инда, не уступала ничем современной ей месопотамской культуре, а во многих отношениях даже превосходила ее. Но в изучении культуры этого периода сделаны пока лишь первые шаги, письменность все еще не расшифрована, и нам мало известно достоверных сведений об идейных течениях той эпохи.

Предполагают, что в III—II тысячелетиях до н. э. в Северную Индию из степей Центральной Азии вторглись многочисленные кочевые племена древних ариев, находившихся на последних стадиях развития первобытно-общинного строя. Эти племена вынуждены были подчиниться уже сложившемуся на территории Северной Индии рабовладельческому строю. Смешение пришельцев с коренным населением долины Инда привело к образованию нового классового общества и новой культуры, носивших на себе следы влияния этих двух культур.

Именно от этого периода до нас и дошли свидетельства философской борьбы.

Процесс разложения первобытно-общинного строя и возникновения рабовладельческого общества в древней Индии закончился приблизительно к X—VII векам до н. э. победой рабовладельческого строя. Рабовладельческое общество в Индии отличалось рядом особенностей. Земля была государственной собственностью, что диктовалось самим характером таких работ, как орошение, водоснабжение, постройка ирригационных сооружений и т. п., которые можно было в тех условиях производить лишь коллективными усилиями целого государства. Хозяйственной ячейкой древней Индии была сельская община, основанная на сочетании ремесла и земледелия, «на домашней промышленности, на своеобразной комбинации ручного ткачества, ручного прядения и ручного способа обработки земли — комбинации, которая придавала им самодовлеющий характер» [1]. Внутри общины разделение труда было закреплено в кастах. Указанные

[1] К. Маркс, Ф. Энгельс. Избранные произведения, т. I, стр. 308.

черты обусловили патриархальный, домашний характер рабства.

Крестьяне-общинники в древней Индии являлись владельцами определенного минимума средств производства (земля, скот, орудия труда). Эта специфика экономического строя древней Индии обусловила и своеобразный характер ее идеологической надстройки, большую роль в которой играла религия. Помимо экономического и внеэкономического принуждения, существовала необходимость также и в идеологическом воздействии на крестьянина, которое осуществлялось жрецами, считавшимися посредниками между людьми и божествами. Роль жрецов в древнеиндийском обществе была весьма значительной также и потому, что они были хранителями и систематизаторами знаний (сельскохозяйственных, географических, астрономических и т. п.), в силу чего оказывали заметное влияние на хозяйственную жизнь. Это придавало жречеству древней Индии гораздо большее значение в жизни общества, чем в странах классического рабовладения бассейна Средиземного моря. Этим объясняется в значительной степени тот факт, что большинство философских и вообще идеологических теорий древней Индии не было свободно от теологических и мистико-идеалистических привесков. Даже большинство атеистических по своей направленности учений облекалось в религиозную и мифологическую форму, которая служила своего рода внешним прикрытием их действительного содержания.

В истории древней Индии, наряду с основным противоречием между эксплуататорами — браминами (жрецами) и кшатриями (знать, воины), с одной стороны, и эксплуатируемыми — рабами и общинниками, с другой, выступает также борьба между браминами и кшатриями за власть и долю в прибавочном продукте. В идеологической борьбе выразители интересов кшатриев зачастую возглавляли антибраминскую оппозицию, становясь при этом порой на материалистические позиции. Но противоречия и раздоры в господствующем лагере всегда отступали на задний план и сменялись единством в борьбе с народными массами, движения которых представляли опасность для власти эксплуататорских классов.

Эпоха разложения первобытно-общинного строя в древней Индии насыщена ожесточенной классовой борьбой между общинной демократией и выделявшейся из ее недр жреческой и военной аристократией. Отголоски этой борьбы нашли отражение в Ведах [1].

[1] Веды, создание которых относится к эпохе разложения родового строя, представляют собой сборники мифов и преданий, гимнов и молитв. Считается, что Веды (буквально «знание») составлены мифическими мудрецами (риши) в III—II тысячелетиях до н. э.; они являются фактически одним из самых древних идеологических памятников, дошедших до наших дней. Веды делятся на четыре группы: Ригведа (самая древняя из всех Вед), Самаведа, Яджурведа и Атхарваведа.

Протест против усиливавшегося засилья жрецов и кшатриев виден уже в самой древней из них — в Ригведе. Один из поэтов, выражая возмущение этим засильем, горько сетует: «Накопление запасов пищи в руках одного глупца не приносит ни малейшей пользы другим людям. Он все поедает один, он не делится со своими друзьями, и за это его порицают».

В целях идеологического подчинения трудящихся масс правящие классы стали диктовать им свою волю как божественный закон, якобы сообщенный мудрецам богами, которые-де предписали через Веды каждой касте следовать раз и навсегда установленному порядку.

В Ведах предписывалось не завидовать чужому богатству, а довольствоваться своим положением. Поэтому протест против эксплуатации вылился в идеологическом отношении в борьбу против браминов и авторитета Вед как божественного установления, а тем самым косвенно и против ведических богов, в существовании которых отдельные мыслители уже стали сомневаться. В Ведах имеются упоминания о людях, которые не только сомневались в существовании богов, но и отвергали их вовсе на том основании, что никто из смертных не видел их.

Целый гимн Ригведы говорит о желательности того, чтобы вера осенила всех неверующих и обратила их на путь истины. Вряд ли было возможно такое обращение во времена непоколебимой веры. Представители антибрахманских учений и ересей называются в Ведах «врагами браминов», «ниспровергателями богов», «людьми без веры и принципов». Антибраминские настроения нашли отражение даже в отдельных гимнах самих Вед. Так, например, в одном из гимнов, высмеивающем почитание Вед, говорится, что они являются выдумкой хитрых и ловких браминов, одурачивающих простаков и глупцов. В другом гимне брамины и их ученики, громко повторяющие Веды, чтобы заучить их наизусть, сравниваются с хором лягушек, старающихся перекричать друг друга в дождливую погоду.

Эти взгляды приписываются мудрецу Брихаспати и его последователям, которые отрицали существование рая, отвергали религиозное учение об «освобождении» души и ее бессмертии, о потустороннем мире и существовании в нем человеческой души:

Нет ни конечного освобождения
И нет никакой души в другом мире.

Многие высказывания направлены против культа загробной жизни, религиозного ритуализма, они раскрывают многие противоречия в браминских догмах:

Если жертва, убитая при обряде джьётиштома[1], идет на небо, то почему бы тогда жертвоприносителю не отправить туда

[1] Джьётиштома, шрадха — религиозные обряды жертвоприношения при похоронных церемониях.

также и своего собственного отца? Если шрадха доставляет удовольствие существам умершим, тогда давать провизию людям, отправляющимся в путешествие здесь на земле, было бы бесполезным... Если тот, кто, оставив тело, идет в другой мир, то почему он снова не возвращается назад, опечаленный разлукой со своими родными? Все эти погребальные церемонии только потому установлены браминами, что они являются средством существования для них. Из этого делается вывод, что Веды — это собрание вредных для людей бессмыслиц, а «три составителя Вед были шуты, плуты и демоны». Критика Вед сопровождается высмеиванием образа жизни аскетов как образа жизни глупцов и бездельников.

Жрецы относились к атеистическим взглядам с крайним ожесточением, третировали их, грозили всевозможными карами и ужасами тем, кто будет их придерживаться. Например, в одном из гимнов Вед говорится: «Разгневанный бог, в чьем существовании они сомневаются и спрашивают: «где он?»,— более того, существование которого прямо отрицается ими, когда они говорят: «его не существует»,— этот бог уничтожит своих врагов, подобно игрушкам».

Взгляды на мир были тогда опутаны мифологическими и религиозными представлениями. Но уже в Ведах намечаются проблески философского мышления, которое не удовлетворяется религиозно-мифологическими объяснениями. Весьма показателен в этом отношении следующий отрывок в Ригведе: «Кто слышал, откуда произошло бытие? Боги возникли уже после него,— кто же скажет, откуда оно произошло?..». В других местах на этот вопрос дается более определенный ответ: основой мироздания объявляется вода, воздух, небытие и т. п.

### Отражение борьбы материализма с идеализмом в Упанишадах и эпосе

Выделение философии в самостоятельный вид идеологии из идеологии религиозной совершается в последующую эпоху, когда происходит окончательная победа рабовладельческого строя (IX—VI вв. до н. э.). Вместе с тем происходит и образование в ней двух основных лагерей — материалистического и идеалистического, с самого начала ведущих между собой непримиримую борьбу. Эта борьба нашла отражение в Упанишадах[1], древнеиндийском эпосе «Махабхарата» и «Рамаяна»

[1] Упанишады, подобно Ведам, не представляют собой систематического изложения взглядов философских школ. Они написаны в форме бесед учителей со своими учениками или комментариев к ведийским текстам. Общее их количество доходит до 250, однако наиболее ранними и оригинальными считаются первые десять: Иша, Кена, Тайтирья, Шветашватара, Чхандогья, Брихадараньяка, Катха и другие. В науке нет твердо установившегося мнения относительно времени их составления; так, например, проф. Радхакришнан относит ранние из них к IX в. до н. э., дру-

(VI в. до н. э.) и в ряде других произведений. К этому же времени относится и возникновение учений буддизма и джайнизма; ранние источники также содержат богатые сведения о философской мысли Индии.

Главной тенденцией этих памятников, и в особенности Упанишад, является обоснование религиозных учений. Идеализм уже с момента своего зарождения поставил себя на службу религии, оправдывавшей кастовое деление общества, закреплявшей власть жречества и знати и бесправное положение основной массы народа — вайшьев и шудр (крестьян и рабов). Идеалистические учения, обосновывавшие брахманизм, единственной субстанцией мира провозглашали безличный мировой дух — брахман. Весь объективный материальный мир рассматривался как его порождение.

Идеалисты пытались доказать, что тело есть только внешняя оболочка души (атмана), являющейся воплощением брахмана. Это обоснование единства души и мирового духа занимает центральное место в идеалистической струе Упанишад.

С точки зрения индийских идеалистов, душа вечна и бессмертна, но так как человек слишком привязан к мирскому существованию, то он считает свою душу отличной от абсолютного духа и поэтому подчиняется закону *кармы* (зависимость от последствий своих прошлых деяний). Он никак не может избавиться от вечного потока перевоплощений *(самсара)*, причем в последующих воплощениях душа входит в такую оболочку, которую человек заслужил своими поступками в прошлой жизни. Чтобы избавиться от круговорота переселения душ, человек должен, по возможности, воздерживаться от участия в жизни. Сознавая, что земная жизнь — это тлен и суета, он должен отдаться размышлениям о своей истинной природе, т. е. о единстве души с брахманом. Если человеку удастся полностью отказаться от повседневных забот жизни, то его душа перестает быть связанной с этим миром, и тогда наступает реализация ее единства с брахманом, освобождение *(мокша)*, составляющее высший смысл жизни человека. Однако познание этого единства недоступно для обыкновенного ума, а может совершиться только при посредстве откровения, содержащегося в Ведах, и длительного самосозерцания. Таково господствующее направление идеалистической философии этого периода, которое с незначительными изменениями проходит через всю историю индийской философии. Позже оно явилось основой веданты — главной системы индийского идеализма.

Против этих идеалистических взглядов были направлены материалистические идеи, также получившие отражение в Упанишадах. Одним из выдающихся проповедников материализма

---

гие ученые к более позднему времени. Однако все сходятся на том, что они были созданы в период после Вед, но до возникновения буддизма.

в Упанишадах является Уддалака. Правда, материалистические учения представлены фрагментарно, однако имеется много свидетельств о большом влиянии материализма уже в ранний период истории древней Индии. Проповедники атеистических и материалистических взглядов были настолько многочисленны, что они уже представляли политическую опасность для браминов, которые, как сообщают историки, изгоняли своих врагов в государства шудр, переполненные атеистами.

В Упанишадах имеется много ссылок на учения, считающие первоосновой мира одно из материальных начал,— воду, огонь, воздух, пространство, свет.

Например, в одном месте Упанишады говорится: «1. Поистине только воздух является всепоглощающим, всеохватывающим началом; ибо, когда прекращается огонь, то он исходит (уходит) в воздух; когда садится солнце, то оно уходит в воздух, также и луна, когда она садится, то уходит в воздух. 2. Когда вода испаряется, она уходит в воздух, ибо поистине воздух поглощает их всех. То же самое относится и к богам». В другом месте говорится, что все произошло из пространства и в пространство же возвращается.

Встречаются также высказывания, что вначале была вода, из которой произошел весь мир, в том числе и боги — Брахман, Праджапати и другие.

В Упанишадах перечисляется целый ряд учений, для которых основополагающим элементом мира является одно из материальных начал: «Разве может считаться время (кала), внутренняя сущность (свабхава), необходимость (нияти), вещественные элементы (бхутта — земля, вода, воздух, огонь), женское чрево (иони), или человек высшим принципом (или — началом)?». К сожалению, в Упанишадах не дается изложения существа этих материалистических школ, так как это было не в интересах позднейших составителей Упанишад — браминов.

Их учение раскрывается в некоторых более поздних философских источниках. Весьма интересны взгляды школы, считающей время основой всего сущего. В древнегреческой философии аналогичных теорий не встречается. «Время является первопричиной всего, ибо время творит пять элементов; время разрушает мир; время бодрствует, когда мир спит; нет ничего выше времени».

В Упанишадах во многих местах говорится, что душа и сознание человека перестают существовать после его смерти. «Душа является всего лишь совокупностью сознания. Возникнув из этих элементов (воды, земли, огня, воздуха.— *Ред.*), она (душа) в них же и возвращается. Когда человек умирает, то не остается никакого сознания». В них сообщается также о широко распространенных в то время спорах относительно существования человека после смерти: одни считают, что он продолжает свое бытие, другие отрицают это. Когда за разрешением

этого вопроса обратились к богу смерти Яме, то он ответил, что те, кто утверждают существование только этого мира и отрицают мир потусторонний, никогда не достигнут подлинного освобождения души, а будут вечно страдать от оков мирской жизни. Впоследствии на эти отрывки будут ссылаться материалистические учения чарваков-локаятиков для обоснования своих взглядов и придания им большего авторитета.

Перечисленные учения являются лишь первыми этапами развития стихийно-материалистической мысли, когда основой многообразного мира, его сущностью и началом всех вещей объявляется либо чувственно-конкретное, качественно обособленное вещество, существующее как через свои видоизменения — единичные предметы, так и имеющее самостоятельное бытие в виде отдельного тела или «стихии», либо же одно из свойств и сторон предметов и явлений окружающего мира (время, пространство, закономерность и т. п.). Последнее свидетельствует о начале выработки категорий, отражающих всеобщие законы и отношения объективного мира. Здесь мы имеем лишь начальные шаги абстрагирующей деятельности человеческого мышления, которое еще не порвало связи с наглядным представлением.

Решение вопроса об отношении мышления к бытию отличалось в это время значительной элементарностью: сознание относится к свойствам особой, отделимой от тела, но существующей только в теле, души.

Гораздо полнее и богаче, чем в Упанишадах, материалистические взгляды отражены в эпосе «Махабхарата» и «Рамаяна». (Об отношении позднейших составителей эпоса к материалистическим взглядам ярко свидетельствует хотя бы тот факт, что их носители, как правило, объявляются «демонами»). В «Рамаяне», например, приводится разговор материалиста Джабали с Рамой. Первый высказывает мысли о том, что если доверять только показаниям наших чувств, то станет ясно, что всякому рожденному существу суждено умереть, и потому поминки, на которых съедается много пищи, никак не могут помочь покойнику. Ведь если бы пища, съеденная одним лицом, переходила бы в тело другого, то подобные же приношения могли бы делаться и в пользу тех, кто находится вдали от родины, вместо того, чтобы снабжать их в дорогу провизией. «Пойми просвещенный (царь),— говорит Джабали,— что никто не живет после смерти. Верь только тому, что воспринимается чувствами, и отвергай все, что выходит за пределы чувств» («Рамаяна»).

В «Рамаяне» имеются лишь отдельные атеистические и материалистические идеи. В «Махабхарате», и особенно в ее XII книге, можно проследить уже три сложившихся материалистических направления, упоминание о которых имелось в Упанишадах и даже в Ведах: *ядричха-вада, свабхава-вада и паринама-вада.*

Последователи учения *ядричха-вада* считали материальный мир вечным и никем не сотворенным. Образование конкретных вещей в нем не подчинено какому-либо управляющему принципу, а происходит в силу чисто случайного стечения обстоятельств. Острота шипов розы, различная окраска птиц и животных, сладость сахарного тростника или горечь нимбы — все это возникает случайно, а не по воле какого-то бога или мирового духа. «Ворона не имеет никакого понятия о том, что ее гнездо может сломать ветку пальмы, точно так же, как ветка пальмы не имеет понятия о том, что она может быть сломана вороньим гнездом,— все это происходит в силу чистой случайности». Атеистическая направленность этого учения очевидна, хотя, отвергая сверхъестественную обусловленность явлений природы, оно доходит до отрицания всякой закономерности в природе.

В противоположность ему другое материалистическое учение *свабхава-вада* отстаивает закономерный характер развития объективного мира. Согласно этому учению, в природе царит не хаос и случайность, а строгая закономерность, которая, однако, не привнесена в нее сверхъестественной силой, как утверждали идеалисты, а внутренне присуща самим вещам. «Все предметы, как живые, так и неживые, побуждаются к деятельности их внутренней природой (свабхава), и точно таким же путем они прекращают свою деятельность...». Природа представляет собой бесчисленное множество индивидуальных явлений, эволюция которых заключается в развертывании их первоначальной сущности. Согласно этому учению, мир произошел или из комбинаций пяти элементов, или же из единой первоматерии. Эта школа сделала попытку объяснить мир, исходя из присущих ему самому внутренних законов развития, хотя и понимала это развитие механически, как простой количественный рост первичных качественно однородных частиц. Безусловно, с таких позиций также невозможно было преодолеть те затруднения, к которым пришли сторонники учения об абсолютной случайности всех явлений.

Несмотря на существенное различие рассмотренных материалистических учений, их объединяет отрицание существования потустороннего мира и переселения душ.

Материальность мира признавалась и в учении, считающемся предтечей санкхьи и называемом *паринама-вада* (учение об изменении и эволюции мира). Оно представлено в «Махабхарате» гораздо полнее, чем два предыдущих, и приписывается одному из последователей древнеиндийского мудреца Капилы — *Панчашикхе.*

Единственной реальностью это учение считало материю — пракрити. *Пракрити* существует вечно, она никем не сотворена и находится в процессе постоянного самосозидания и разрушения. Первоначальным состоянием пракрити, с которого и начинается эволюция мира, является состояние аморфной и недифференцированной материи (авьякта). Она состоит из трех про-

тиворечивых компонентов, или *«гун»,*— приятное, неприятное и нейтральное начала. Взаимодействие между гунами и является причиной развития пракрити. Панчашикха отрицал существование независимой от тела души, ибо; говорил он, в мире нет ничего, кроме комбинации элементов. Значит, не может быть никакого сознания и души после смерти. Душа, которая для Панчашикхи тождественна сознанию, может возникать, по его мнению, только из материи. Эти идеи ранней санкхьи имели широкое распространение в древней Индии и оказали большое, положительное влияние на индийскую философию и науку.

Но в той же книге «Махабхарата» говорится еще о двух школах санкхьи, одна из которых признает существование независимой от тела души, а другая, наряду с материей, признает и бога, хотя схема эволюции мира у них та же, что и у Панчашикхи, взгляды которого их не удовлетворяли. В последующий период развития индийской философии именно эти школы санкхьи становятся господствующими, вытесняя взгляды Панчашикхи.

Теория познания в материалистических течениях этого времени еще не приобретает того значения, какое она имела в философской мысли древней Индии на следующем этапе ее развития. Имеющиеся в древних источниках упоминания о логике не связываются еще с каким-либо определенным учением. В эпосе говорится о трех источниках познания: восприятие, вывод и свидетельство священного писания или авторитетного лица. Этот период философской мысли древней Индии характеризуется уже значительным развитием абстрагирующего мышления. Здесь уже сущностью эмпирического многообразного мира не считаются просто конкретно-чувственная стихия или отдельные стороны и свойства предметов и явлений. Основа эмпирического мира, его сущность уже отрывается от чувственной конкретности, от сковывающей мысль наглядности и полагается в таких объективных реальностях, как, например, первоматерия в системе санкхьи. Для выработки этого понятия требовалась длительная работа предшествующих поколений. Однако несмотря на высокую степень отвлечения и абстрагирования, даже такие понятия, как пракрити, не порывают окончательно связи с конкретно-чувственным представлением.

## Зарождение основных систем индийской философии

Наивысший расцвет древнеиндийского общества приходится на период IV—II веков до н. э.— времени правления в Индии императоров династии Маурьев. Наиболее могущественным из них был Ашока (272—232 гг. до н. э.), объединивший под своей властью почти всю территорию Индии. Политическое объединение страны способствовало развитию ее экономики, общественной жизни, культуры и науки.

Страна достигла высокого уровня развития. Индия вела обширную торговлю со многими странами древнего мира, в том числе с Римской империей. Размеры этой торговли были так огромны, что Римская империя была буквально экономически обескровлена теми громадными отправками золота в Индию, которые она должна была делать в уплату за ее товары, не будучи в состоянии ничего ввозить в Индию. Подъем производства способствовал процветанию наук, из которых особенно больших успехов достигли математика (Индии принадлежит заслуга введения десятиричной системы счета, понятия нуля и т. д.), астрономия, агрономия, медицина и т. п. Особо следует отметить индийскую грамматику. Еще в IV веке до н. э. Панини создал систему грамматики санскритского языка, где «весь состав языка проанализирован до мельчайших подробностей с неподражаемой точностью... Система эта так законченна и совершенна, что последующие занятия грамматикой — в течение тысячелетий — ничего к ней не могли прибавить. Знакомство с ней европейцев в половине прошлого века положило начало сравнительному методу языкознания...» [1].

К этому же периоду относится начало строительства знаменитых пещерных храмов в Аджанте, обнаруженных случайно в 1819 году и получивших с тех пор всемирную известность за свою стенную живопись («фрески из Аджанты»).

Влияние индийской культуры распространяется далеко за пределы страны — в Тибет, Китай, Монголию, Корею, Японию, Индонезию и т. д.

Достижения древнего Востока, в том числе Индии, были восприняты арабами, а от них — Европой. Поэтому Энгельс, говоря о причинах превосходства средневековья над древним миром, в числе одной из них называет более высокое развитие промышленного производства, которое стало возможным благодаря массе изобретений, в том числе импортированных с Востока [2].

Академик Ф. И. Щербатской, характеризуя этот период истории Индии, называл индийский народ одним из «наиболее талантливых из всех исторических народов древней Азии».

На почве экономического и культурного подъема страны в связи с распространением знаний о природе развивается и индийская философия, получившая название *даршана* («видение, исследование»). Примерно в это время происходит складывание тех традиционных философских школ, которые сохраняются в ней и в последующую эпоху феодализма: 1. *Чарваков,* 2. *Ньяя,* 3. *Вайшешика,* 4. *Санкхья,* 5. *Йога,* 6. *Миманса,* 7. *Ве-*

---

[1] Ф. И. Щербатской. Научные достижения древней Индии, в кн. «Отчет о деятельности Российской академии наук за 1923 год», стр. 4. 1924.

[2] См. Фридрих Энгельс. Диалектика природы, стр. 150—151. Госполитиздат, 1955.

*данта.* История не сохранила имена действительных основателей этих систем, и они приписываются обычно полумифическим лицам: 1) Брихаспати, 2) Готаме, 3) Канаде, 4) Капиле, 5) Патанджали, 6) Джаймини и 7) Бадараяне. Философские идеи первоначально были систематизированы в виде афоризмов *(сутр)* — кратких изречений, которые легко было запомнить и передать другим в то время, когда письменность еще не получила широкого распространения.

Сутры были чрезвычайно кратки и лаконичны, вследствие чего на протяжение всей истории индийской философии для их разъяснения писались комментарии.

Наиболее ярким выражением материалистической линии в философии древней Индии была школа *чарвака,* или *локаята.* Слово «чарвака» в индийской философии обозначает «материалист».

При большом количестве дошедших до нашего времени древнеиндийских философских сочинений во всей этой литературе не сохранилось трактатов, написанных чарваками. Известный индийский исследователь материализма Д. Шастри писал: «Подобно Платону... скупавшему в дикой ненависти и уничтожавшему все работы Демокрита,— отца западного материализма, точно так же весьма вероятно, что сторонники ведической ортодоксии в своем фанатизме собирали и истребляли произведения крайнего крыла материалистического течения индийской философии — школы Брихаспати» [1]. К этой же мысли присоединяется и Д. Неру: «Возможно, что значительная часть материалистической литературы в Индии была уничтожена в последующие периоды жрецами и другими последователями ортодоксальной религии» [2].

Основные сведения об этой школе можно получить по той ее критике, которая содержится в последующих произведениях представителей различных течений идеализма, например, ведантиста Шанкарачарьи (или Шанкары) или в буддийских источниках.

Сторонники учения чарваков утверждали, что все в мире состоит из четырех материальных элементов — огня, воздуха, воды и земли. Из них же состоят и живые существа, в том числе и человек. «Жизнь произошла из материи»,— говорит изречение Брихаспати о материи как основе всего существующего.

В ранних буддийских источниках учение материалистов излагается так: человек состоит из четырех элементов; когда он умирает, то элементы земли из его тела возвращаются в землю; элементы воды — в воду; элементы огня — в огонь; элементы воздуха — в воздух; чувства уходят в пространство; после

[1] Shastri. D. A. Short History of Indian materialism Sensationalism and Hedonism. Calcutta, 1930, p. 34. (Д. Шастри. Краткая история индийского материализма, сенсуализма и гедонизма).

[2] Джавахарлал Неру. Открытие Индии, стр. 99.

смерти нет существования ни для мудреца, ни для глупца. Некоторые древнеиндийские философы учили о пяти элементах — огне, воде, воздухе, земле и тончайшем эфире. Большинство чарваков, однако, не признавало эфира как первоосновы мира, мотивируя это тем, что эфир не воспринимается органами чувств и, следовательно, не существует.

Согласно учению чарваков, в элементах, взятых порознь, сознания нет; оно возникает в результате сочетания всех четырех элементов в человеческом теле. Для подтверждения этой мысли приводился следующий пример: если разжевать лист бетеля, лимон и орех, то все они вместе приобретут красный цвет, которого не было ни у зеленого бетеля, ни у желтого лимона, ни у коричневого ореха, взятых отдельно; точно так же, если в напитке вызвать брожение, то в нем образуется опьяняющее свойство, которого не было ранее в его составных частях. Так, в результате естественных процессов возникает и сознание. Сознание они понимали как свойство, присущее телу. Со смертью тела исчезает и сознание. Чарваки отрицали существование души как особой духовной сущности: сознание есть свойство тела. «Я» человека не существует без тела, недаром люди говорят: «я — хромой», «я — тучный», «я — слепой»,— всегда соединяя с понятием «Я» определенные телесные признаки.

Шанкарачарья в своей «Веданта-Сутра бхашья» дает такое изложение материалистических взглядов: «Материалисты (локаятики) считают, что душа может существовать только в теле и не может быть отделена от него; сознание, хотя и не наблюдается в земле и других внешних элементах, взятых отдельно или в их сочетании, все же может появиться из них, когда они принимают форму тела. Локаятики рассматривают сознание по аналогии с опьяняющим свойством (которое появляется, когда некоторые ингредиенты смешиваются в определенных пропорциях), а человек есть не что иное, как тело, наделенное сознанием. Таким образом, для них нет души, отделимой от тела и способной достигать небесного мира или освобождения...»

В джайнистской литературе приводятся следующие доводы материалистов в пользу единства тела и души. Критикуя ведантистов, которые сравнивают душу, томящуюся в человеческом теле, с вложенным в ножны мечом, материалисты говорят: если меч можно извлечь из ножен, то никто не может сделать то же самое с душой, ибо нет совершенно никаких средств для отличения тела от души, а значит нельзя утверждать, что душа помещается в теле. Можно извлечь сердцевину из стебля, кости из мяса, масло из молока, сок из растения и т. д., но невозможно заметить подобного же отношения между телом и душой. Не существует отдельной от тела души, испытывающей боль, страдания, радости и переходящей из одного тела в другое. Если даже тело будет разрезано на куски, то и тогда никто не увидит душу.

Опираясь на такое стихийно-материалистическое решение вопроса об отношении души и сознания к телу, чарваки опровергали религиозные догматы о воздаянии за поступки в прошлых рождениях, в соответствии с чем якобы происходит переселение души (законы кармы и самсары).

Так, в одном из ранних буддийских источников материалист Аджита Кешакамбалин говорит: нет смысла в таких деяниях, как жертвоприношения, раздача милостыни и т. п., после смерти нет последствий ни за добрые, ни за порочные деяния, как не существует вообще деления на «этот мир» и «мир потусторонний». Человек состоит из четырех элементов. Когда он умирает, то элемент земли, из которого состоят все твердые части его тела, возвращается в землю; жидкие части его организма уходят в воду; тепло его возвращается в огонь, дыхание — в воздух, а сознание в пространство. Подобно четырем носильщикам, эти элементы забирают с собой человека после его смерти и предают всепоглощающей земле; пятым носильщиком являются похоронные дроги. Этот конец ожидает абсолютно всех (как мудрецов, так и глупцов), и никто не будет наслаждаться или страдать после смерти. Все разговоры о спасительности даров, жертвоприношений и т. п. предназначены для глупцов.

Из материализма чарваков непосредственно следовал их атеизм. Они отрицали существование какого бы то ни было сверхчувственного существа (бога) и отстаивали положения о материальности мира и его независимости от божественного провидения. Развитие мира и все его многообразие порождаются объективными, внутренними, естественными причинами:

> Огонь горяч, вода холодна и освежающа прохлада
> утреннего ветерка.
> Как создано такое различие?
> Оно происходит от их собственной природы.

Материализм и атеизм чарваков проявился и в их сенсуалистической теории познания. В качестве исходного пункта ими выдвигалось положение о том, что единственным источником познания истины являются восприятия. Истинно знание, возникшее из восприятий. Все другие, кроме восприятия, источники познания сомнительны и не дают истины. Логический вывод, согласно взглядам чарваков, не может быть признан источником познания истины, так как он включает в себя общее отношение, которое не может быть предметом чувственного восприятия. В своей защите сенсуализма они абсолютизировали чувственную ступень познания, отрицая за рациональной ступенью вообще какую-либо роль в познании. Некоторые чарваки считали, что вывод применим к прошлому, но не к будущему. Другие утверждали, что вывод хотя и не обладает полной достоверностью, однако вполне пригоден для

практической деятельности. Такое отношение к логике имело антирелигиозную направленность. В самом деле, восприятия ничего не говорят нам о каком-либо мировом духе, боге, а поэтому логическое доказательство существования бога недостоверно. Эта тенденция особенно отчетливо выступает в критическом анализе Вед, в опровержении их как источника истины, в раскрытии противоречивости и ошибочности ряда их положений.

Резкой критике чарваки подвергли религиозные учения также и в области этики. Учение о прекращении страданий путем подавления всяких желаний, говорили чарваки, на самом деле есть проповедь смерти.

Религиозно-идеалистической этике они противопоставили земную мораль, признающую наслаждение источником счастливой, нравственной жизни. Возражая буддистам, предостерегавшим людей от земных удовольствий, потому что они якобы всегда сопряжены со страданием, материалисты говорили: «Они (буддисты) думают, что надо отказаться от радостей жизни из-за того, что они сопровождаются страданиями, но кто же выбросит неочищенный рис, содержащий прекрасные зерна, только потому, что он покрыт шелухой?» Само наслаждение становится больше, благодаря сопоставлению его со страданием. Без страдания не было бы и наслаждения. Чем более мы испытываем жажду, тем приятнее выпить холодной воды. Какое счастье ожидает возлюбленных после долгой разлуки! Счастливая жизнь является конечной целью нашего нравственного поведения.

Искажая эти взгляды чарваков, их идеологические противники обвиняли материалистов в превознесении грубых чувственных удовольствий. Однако этика чарваков вовсе не была проповедью грубых чувственных наслаждений, а выражала разумное требование счастливой жизни для всех людей.

Материалистическая традиция нашла проявление и в других школах и течениях индийской философии, таких, как санкхья, ньяя, вайшешика, пурва-миманса, джайнизм, некоторые течения буддизма.

Но в отличие от материализма чарваков, безоговорочно отрицавшего всякую идею бессмертной души, эти школы вводят в свои учения религиозные доктрины о душе, совершающей непрерывный цикл перевоплощений из одного тела в другое (*закон самсары*) в зависимости от деяний в прошлых рождениях (*закон кармы*); задачу своей философии эти школы видят в указании путей и средств к избавлению души от уз и оков эмпирического бытия (*мокша*). В них явственно обнаруживается идеализм, особенно в этике.

Однако основное философское содержание этих систем лежало не в религиозной плоскости. Каждая школа в поисках путей к реализации «высшего смысла жизни» пыталась опре-

делить, что такое человек, каково его отношение к окружающему миру, в связи с чем ей приходилось разрабатывать весь комплекс вопросов о мире и законах его развития, приводящих к появлению сознания. Таким образом, в большинстве школ индийской философии разработка позитивной философской проблематики, вращающейся, в конечном счете, вокруг основного вопроса философии, проходила под оболочкой религиозной и этической мотивации, которая, однако, служила только формой развития философии, не составляя ее существа. «...Философия сначала вырабатывается в пределах религиозной формы сознания и этим, с одной стороны, уничтожает религию как таковую, а с другой стороны, по своему положительному содержанию сама движется еще только в этой идеализированной, переведенной на язык мыслей религиозной сфере» [1],— писал К. Маркс.

В свою очередь, религиозные доктрины кармы, самсары и мокши, придавшие оттенок пассивности и созерцательности индийской философии, представляют собой превратное отражение специфических условий экономического строя индийского общества — государственной собственности на землю, общинной организации индийской деревни и разделения труда, принявшего своеобразную для Индии форму кастового строя. «Даже туманные образования в мозгу людей, и те являются необходимыми продуктами, своего рода испарениями их материального жизненного процесса...» [2],— указывал К. Маркс.

При описанном выше строе индийского общества над всем довлела всё нивелирующая власть правителя, императора, являвшегося верховным собственником земли в государстве и концентрировавшего в своих руках всю полноту политической власти. Любая попытка к свободной общественной деятельности со стороны низших слоев населения жестоко подавлялась. Человек на всю жизнь был прикован к строго определенному роду профессиональной деятельности своей касты. Учение о перевоплощении души в соответствии с совершенными в прошлых рождениях деяниями и поступками и явилось извращенным отражением в сознании человека его собственного бессилия вырваться из, казалось бы, навечно установившегося склада жизни, протекавшей в застывших рамках кастового строя, изменить которые он ни при каких обстоятельствах был не в состоянии. Для оправдания и увековечивания этого порядка, при котором трудящийся обязан был вечно работать для своих господ, религия объявила, что человек в этом мире занимает то место и положение, которое он заслужил своей деятельностью в прошлой жизни (законы кармы, самсары и

---

[1] К. Маркс. Теории прибавочной стоимости. Ч. I, стр. 18. Госполитиздат. 1954.

[2] К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 3, стр. 25.

мокши). Ключ к индийским представлениям о небе надо искать в государственной собственности на землю[1], указывал в свое время К. Маркс.

Таково происхождение этих доктрин. Однако выше уже отмечалось, что данные религиозные догматы в большинстве философских систем не играли той органической, а тем более определяющей роли, которая им приписывается большинством буржуазных ученых. Вопросы о душе и ее освобождении имеют значение лишь главным образом в этической части учений этих школ, не затрагивая разработки онтологических и гносеологических проблем, или затрагивая их в очень незначительной степени. Убедительно об этом говорит конкретный анализ главных систем индийской философии.

Наиболее древней из них считается школа *санкхья,* возникшая еще в VII веке до н. э., но именно к рассматриваемому периоду получившая более стройную форму, чем в учении Панчашикхи, изложенном в эпосе.

Школа санкхья считала, что весь реальный физический мир — органический и неорганический — постепенно развился из единой первоматерии (пракрити). Из этой первоматерии в процессе эволюции, совершающейся в результате взаимодействия трех противоречивых составных ее частей (гун), появляются сначала «буддхи», или «интеллект», и «ахамкара», или «чувство Я», «самость». Функции буддхи и ахамкары соответствуют примерно психической функции разума, но безотносительно к индивиду и способности индивидуализации, самоопределения. На следующих этапах эволюции образуются десять органов чувств (пять воспринимающих — зрение, слух, осязание, обоняние и вкус — и пять действующих — руки, ноги, органы выделения, размножения и речь) и пять вещественных элементов — земля, вода, огонь, воздух и эфир. То, что называется человеком, включая его психические способности, и состоит как раз из комбинации «интеллекта», «чувства Я» и десяти органов; тело же его есть продукт определенного сочетания вещественных элементов. Из комбинаций пяти вещественных элементов образуется также весь мир, в том числе и боги.

Таким образом, считая материю субстанцией мира, его основой, санкхья выводит все виды сознательной деятельности, весь психико-мыслительный аппарат индивида из материи, чем она прямо отмежевывается от всех видов идеализма. В то же время, объявляя эти психические способности человека развившимися из материи до появления вещественных элементов, санкхья пыталась избежать ограниченного представления чарваков, прямо рассматривавших сознание как результат комбинации четырех материальных элементов. В начале нашей эры

[1] См. К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. XX, стр. 490.

эта школа склоняется в некоторых вопросах к компромиссу с идеализмом, главным образом в этике. В результате этого в ней появляется противоречие между материалистическим пониманием природы, с одной стороны, и идеалистической этикой — с другой. Она допускает существование отдельных от материи и независимых от нее душ (пуруша), которые, однако, лишь присутствуют при процессе эволюции, не принимая в нем никакого участия.

Согласно атомистической теории *ньяи* и *вайшешики,* все в мире состоит из качественно разнородных мелких частиц (*ану*) воды, земли, воздуха и огня, заключенных в эфире, времени и пространстве. Все объекты физического мира образуются из таких атомов. Они различаются между собой не только качественно, но и количественно, т. е. по величине, весу, объему, форме и т. п. Сами частицы вечны, несотворимы и неразрушимы, но образованные из них объекты преходящи, изменчивы и непостоянны.

Как же отвечает это учение на вопрос о причинах эволюции мира, о законах, по которым происходит образование физических объектов из вечных ану? Обычно считается, что основатель школы Канада отводил богу роль создателя объективного мира, но создателя, творящего мир не из ничего, а из вечных атомов, пространства, времени, эфира, ума и душ, приведенных им в соответствующий порядок по моральным законам (адришта). Однако у самого Канады бог не играет и такой роли. Все комбинации ану, в результате которых образуются конкретные вещи, возникают по законам адришты, направленным на благо души. Вот эта-то нерешенность вопроса о закономерностях, лежащих в основе взаимодействия атомов между собой, оставляет возможность для последующего истолкования онтологического учения ньяи и вайшешики в идеалистическом духе, когда брахман будет объявлен руководителем лишенной сознания адришты. В санкхье такой лазейкой для идеализма является нерешенность вопроса о тех причинах, которые приводят к нарушению равновесия трех гун, т. е. вопроса о причинах развития пракрити.

Ряд школ индийской философии, и особенно ньяя, серьезно занимались вопросами логики и теории познания. Большое значение ньяя придавала разработке вопроса о роли логического умозаключения в познании. Она выработала основы пятичленного силлогизма, принятого позже большинством философских систем Индии.

От влияния материализма не были свободны и многие школы, считающиеся религиозно-ортодоксальными и идеалистическими. Так, например, система миманса известна в основном тем, что своей целью она ставила защиту и оправдание ведического ритуализма, в соблюдении которого, по ее мнению, и состоит праведная жизнь, якобы приводящая к осво-

бождению души после смерти. Но наряду с проповедью религиозной обрядности и бессмертия души, миманса признавала, что мир не нуждается для своего бытия ни в каком творце. Он существует вечно и образован из атомов, управляемых независимым от чьей-либо воли законом кармы.

Философия джайнизма также главную свою задачу видела в указании путей к избавлению бессмертных душ от оков эмпирического мира. Но джайнисты отрицают творение мира каким бы то ни было духом, утверждают вечность мира, состоящего из двух видов материи: неживой (пудгала) и живой, или душ (джива), обитающих во всех предметах. Каждый неодушевленный предмет состоит из атомов, находящихся в определенной пространственно-временной связи между собой, и обладает бесконечным многообразием свойств и признаков. Поэтому любое наше суждение о нем выражает только одну из его объективно существующих сторон, и лишь ряд суждений может дать полное и всестороннее представление о предмете. Стихийно-диалектические идеи присущи и другим древнеиндийским школам.

В частности, они отчетливо выступают в раннем буддизме, который впоследствии оформился как одно из основных религиозных течений древней Индии и превратился в официальную религию. На ранней стадии своего развития буддизм рассматривал весь мир как единый поток, состоящий из отдельных физических и психических элементов (*дарм*). Общее понятие материи как категории, обозначающей объективную реальность, отвергалось им. Элементы мира (дармы) находятся в постоянном процессе изменения. В природе происходит непрекращающееся изменение, вечное возникновение и уничтожение; бытие — это непрерывное становление — таков лейтмотив раннего буддизма. Энгельс отмечал, что ранним буддистам, как и древним грекам, присуще стихийно-диалектическое мышление [1].

Вместе с тем буддизм впоследствии значительно усилил имевшиеся еще в Упанишадах моменты отречения от жизни, самоуглубления в свой внутренний мир, вплоть до угасания всякой мысли. Буддизм считал, что путем самосозерцания можно выйти из волнующегося океана бытия и достичь вечного блаженства — *нирваны*. Эта сторона буддизма, так же как и возрожденная им старая браминская идея о перевоплощении душ (не признавая «души», буддисты говорили о психическом комплексе индивида), была очень удобным средством идеологического подчинения трудящихся масс. Объявляя жизнь сплошным потоком страданий, буддизм призывал к уничтожению не реальных страданий, а только мыслей о них.

Эпоха расцвета древнеиндийской философии окончилась

---

[1] См. Фридрих Энгельс. Диалектика природы, стр. 176.

вместе с падением империи Маурьев. После смерти Ашоки его обширное государство распалось на ряд самостоятельных царств, а к началу нашей эры Северная Индия подпала под власть вторгшихся через северо-западные границы кочевых племен.

Разложение рабовладельческого строя в Индии привело к распространению и усилению крайних форм идеализма мистического толка, как, например, учения *йоги* [1]. Это религиозно-мистическое учение разрабатывало способы «обуздания мысли», т. е. способы отвлечения мысли от всех предметов чувственного мира и сосредоточения такой «очищенной» мысли в самой себе. В состоянии такого глубокого транса человек якобы осознает отличие своего «Я» от мира, освобождается от него. Такое состояние достигалось с помощью различных поз, особого телоположения, контроля за дыханием и т. д.

Когда буржуазные ученые объявляют мистицизм и практику йогизма исключительной «заслугой» индийской философии, то они попросту искажают факты. Прежде всего, мистицизм не является «достоянием» только индийской мысли и Востока вообще. Вспомним, что в Греции даже в период ее расцвета практика созерцательности, экстатического состояния была не редкой. Как сообщает предание, учитель Анаксагора Гермотим был способен длительное время пребывать в состоянии экстаза, чем, кстати сказать, воспользовалась недолюбливавшая его жена, объявившая его умершим в одном из таких состояний, и его тело было сожжено, «прежде чем душа успела снова в него вернуться» [2]. Греческая литература сообщает, что в состояние сомнамбулизма часто впадал Сократ даже на поле битвы. Независимо от достоверности этих сообщений ясно одно, что такая практика экстаза, длительной каталепсии, созерцательности имела место не только на Востоке.

Оживление мистики в определенные эпохи индийской истории объясняется теми же причинами, которые вызвали господство идеализма и спиритуализма в Греции и Риме. Её распространение совпадает с эпохой разложения определенной общественно-экономической формации, в данном случае — рабовладельческой. Именно в среде гибнущих и уходящих с исторической арены классов — рабовладельческой знати — приобретают эти моменты особую популярность и пропагандируются ими. Русский индолог Ф. И. Щербатской писал в этой связи, что в определенных кругах индийского общества распространяется сильный интерес к мистике: «В иные эпохи и иной среде интерес этот настолько возрастал, что становился прямо преобладающим... В общем, повторяется в Индии кар-

---

[1] Йога — буквально «связь, соединение».
[2] См. Гегель. Соч., т. IX, стр. 282.

тина, хорошо нам известная из истории европейской образованности, именно тот факт, что в иные исторические эпохи, под влиянием факторов, о которых можно только гадать, распространяется вкус к мистике...»[1]

С другой стороны, некогда здоровое этическое учение чарваков превращается в этот период в безудержную проповедь чувственных наслаждений. Именно эта упадочная мораль, присущая разлагавшемуся господствующему классу, неправильно связывается с учением чарваков и часто отождествляется со всем индийским материализмом.

Философские произведения, дошедшие до нас от этой эпохи, уделяют большое внимание вопросам этическим, но очень мало касаются проблем социологического и общественно-политического характера. Основные сведения по этим вопросам можно получить из таких памятников, как «Артхашастра» и «Законы Ману». Первый имеет светский характер; его составление приписывается Каутилье — министру основателя династии Маурьев. «Законы Ману» считаются у индусов священной книгой, трактующей о правилах добродетельного поведения. Они якобы переданы людям от бога через первого человека — Ману. Оба памятника говорят, что вначале общество находилось в состоянии разброда, раздиралось взаимной враждой людей друг к другу, и в нем царил «рыбий закон»: мелкая рыбешка пожиралась крупной рыбой. Чтобы избавиться от этого состояния хаоса, люди договорились между собой и решили призвать Ману, который управлял бы ими, соблюдая порядок и справедливость. Взамен этого люди должны были отдавать ему $^1/_6$ часть своих доходов с земли и $^1/_{10}$ часть доходов от торговли. Так описывается происхождение государства в «Артхашастре». В «Законах Ману» говорится, что бог, когда ему надоело смотреть на постоянную рознь людей, решил послать им царя Ману.

В «Законах Ману» говорится о происхождении жрецов, воинов, крестьян и рабов. Из головы бога будто бы вышли брамины (жрецы), из его рук — кшатрии (воины), а из его бедер — вайшьи (крестьяне, ремесленники и торговцы), а из ног — шудры (рабы и слуги).

Самыми высшими группами в «Артхашастре» и «Законах Ману» провозглашаются брамины и кшатрии. Хотя царями могли быть только кшатрии, но они обязаны были слушаться и поступать по советам браминов, которые считались учителями и наставниками самих царей, царь должен относиться к брамину как ученик к учителю, как слуга к господину.

Фактически же брамины выполняли только роль советников и министров царя. Иными словами, взаимоотношение

[1] Ф. И. Щербатской. Научные достижения древней Индии, в кн. «Отчет о деятельности Российской Академии наук за 1923 год», стр. 7. 1924.

между светской и духовной властью базировалось на тех же принципах, что и в Европе: «Правитель не будет иметь успеха в делах без брамина, а брамина слава тотчас померкнет без кшатрия; вместе же объединившись, будут они процветать в этом мире и в будущей жизни». В «Артхашастре» также говорится, что правитель, поддерживаемый брамином и выполняющий предписания закона, делается непобедимым даже без применения оружия. Союз светской власти и духовенства провозглашаетсяМану и Каутильей основой прочности государства. Каждой варне предписывается строгое выполнение своих обязанностей (свадхарма): браминам — изучение священных книг и обучение праведному поведению остальных людей; кшатриям — военная служба и защита государства от врагов внешних и внутренних; вайшьям — занятия сельским хозяйством, ремеслом и торговлей, а шудрам — обслуживание трех первых варн. Рабство рассматривается в этих памятниках как самое презренное состояние и сравнивается с собачьей жизнью.

От этой эпохи дошло много сведений о частых выступлениях обездоленного и угнетенного люда против правящих классов. Поэтому Каутилья много говорит о тех формах и методах правления, которые следует соблюдать, чтобы обеспечить «мир» и «спокойствие» в стране и предотвратить выступления народных масс. Большое внимание при этом уделяется организации шпионской службы, призванной следить не только за правителями отдельных районов империи, но и главным образом за настроениями низов.

### Материализм и наука в средневековой Индии

В период феодализма господствующей идеологией была религия. Все другие виды общественного сознания — право, мораль, искусство, наука, политические и философские учения — носили в основном религиозный характер. Под религиозным флагом часто развертывались и антифеодальные движения.

Но и здесь на всем протяжении индийского средневековья в той или иной форме проявлялась борьба двух философских направлений — материализма и идеализма. Историю этой борьбы можно разбить на три периода: первый период с IV по X век н. э., второй период — XI—XV века; третий период — XVI—XVIII века.

В период раннего феодализма (с IV в.) индийская философия развивается преимущественно в виде комментариев к сутрам основателей главных философских систем. Следует сказать, что именно к данному периоду относится окончательная систематизация основных положений этих школ. Именно по источникам этого периода мы получаем представление о них. В предыдущую же эпоху происходило оформление лишь об-

щих контуров этих философских школ, когда вырабатывались их основные понятия, категории и принципы. Такая преемственность философского развития, совершавшегося на протяжении долгого времени в рамках сравнительно небольшого числа основных философских систем, является одной из своеобразных черт индийской философии. Но это своеобразие относится скорее к внешней, формальной стороне развития философии в Индии, ни в коей мере не предопределявшей решение конкретных философских вопросов последователями той или иной школы.

Наиболее видными комментаторами систем ньяя являются Ватсьяна (V в.), Джаянта (X в.). Учение школы вайшешика излагается в работах Прашастпады (IV в.), а также в комментариях на эти работы Шридхары, Удаяны (X в.) и др. Философия санкхьи разбирается в работе Ишвара Кришны — «Санкхья — карика» (приблизительно III в.), в «Юктидипике» (VI в.) неизвестного автора, в комментариях Гаудапады и Вачаспати Мишры; крупнейшим интерпретатором идеалистического учения веданты является Шанкара (IX в.).

Наиболее характерная тенденция в философии этого периода состояла в том, что древние сутры и тексты истолковывались идеалистически и теологически, несмотря на то, что многие из них сами по себе не давали для подобной интерпретации никаких оснований. Такое истолкование получили, в частности, положения школ ньяя и вайшешика. В комментариях на сутры Готамы и Канады, данных в V—X веках, древним материалистическим учениям, объяснявшим развитие мира из комбинации мельчайших частиц — атомов, придают теологическую окраску. Школам ньяя и вайшешика, например, в комментариях Ватсьяны и Прашастпады приписывается идея о боге как руководителе и творце морального начала — адришти, по законам которого происходит сочетание атомов при образовании чувственно воспринимаемых вещей. Шридхара и Удаяна в своих комментариях о ньяя и вайшешике вводят в их учение «доказательство» бытия божия, которого в них ранее не было. Комментаторы, идеалистически истолковывая учения ньяи и вайшешики, утверждали, что сама логика этих учений якобы требует считать, что все процессы в материальном мире происходят по воле бога, брахмана.

Аналогичные изменения претерпевает и система санкхья. Хотя комментаторы санкхьи Гаудапада и Вачаспати Мишра по-прежнему отвергают идею бога как творца и управителя и отрицают за пурушами сколько-нибудь существенную роль в эволюции материи, они значительно усиливают аргументацию в пользу самостоятельного и не зависящего от материи бытия душ.

Наиболее полное воплощение в первый период эпохи феодализма идеализм нашел в многочисленных работах Шанкары,

который развивал объективно-идеалистическую по своему характеру систему под названием *«адвайта-веданта»* (монистическая веданта). Шанкара и его последователи продолжали идеалистическую линию Упанишад. Единственной реальностью и основой мира он объявляет сверхъестественный мировой дух — брахмана. Атрибутами брахмана в его учении выступают бытие, сознание и блаженство. Видимый мир рассматривается им как проявление брахмана, который творит этот мир при помощи магической силы — майи (иллюзии). «Смысл учения Шанкары состоял в том, что если мы признаем истинность брахмана, то нам незачем признавать истинность посюстороннего мира, так как если он истинен, то отпадает всякая необходимость признания чего-то предшествующего ему» [1],— говорит известный индийский ученый Бхавани Сен. Шанкара, как и другие представители школы адвайта-веданты, конечно, не в состоянии дать какое-либо объяснение провозглашенному им превращению нематериального духа в материальный мир.

Пытаясь убедить в истинности сотворения мира из брахмана, Шанкара говорит, что подобно тому, как человек иногда может принять самую простую веревку за змею, точно так же и обыденное сознание, не укрепленное знанием учения адвайта-веданты, принимает многообразие мира за его истинность. Как ловкие руки фокусника заставляют зрителей вместо одной монеты видеть множество их, точно так же и брахман предстает перед непросвещенным взором в бесконечном многообразии, хотя он, подобно монете фокусника, в действительности один.

«Истина» о нереальности внешнего мира, утверждает Шанкара, не может быть познана и объяснена с помощью чувственных восприятий и логических рассуждений. Она осознается только в высших состояниях сознания — интуиции или экстазе, а также через откровение, содержащееся в «священном писании» — Ведах и Упанишадах.

Интерпретация внешнего мира как только видимости, иллюзии, в которой брахман является непросвещенному сознанию, есть тот новый момент, который введен Шанкарой в идеалистическое учение веданты предыдущего периода. В Упанишадах такой доктрины не встречается. Шанкара оправдывал классовый гнет и деление общества на касты как освященные Ведами и многовековой традицией.

Учение Шанкары оказало большое влияние на все последующее развитие идеализма в индийской философии, занимая в ней примерно такое же место, какое принадлежит идеалистическому учению Платона в западноевропейской философии.

Учение об иллюзорности и нереальности мира проповедо-

---

[1] Журнал «Ная патх», февраль 1955 г. (на яз. хинди), стр. 198.

вали также идеалистические школы буддийской философии *йогачаров* и *мадхьямиков*.

Сторонники школы йогачаров — Майтреянатха, Асанга, Диннанга и другие — единственной реальностью объявляли сознание на том основании, что все существует якобы лишь в мышлении и не может быть от него отделено и, следовательно, является продуктом мышления.

Представителями школы мадхьямиков были Нагарджуна, Шантидева и др. Путем логических ухищрений, спекулируя на невозможности отразить в застывших категориях мышления всю противоречивую сложность вечно развивающегося объективного мира, они пытались доказать нереальность всего существующего, в том числе и сознания, являющегося, по их мнению, лишь пустотой. То, что существует, говорили мадхьямики, не нуждается в причине, точно так же как для несуществующего не может быть причины. Если нет родителей без детей, то как же могут появиться дети без родителей, когда два человека становятся родителями только в том случае, если у них имеются дети? Значит, причинность, которая в других школах, например санкхье, является основой доказательства бытия материи, не может быть доказана. Точно так же не существует и движения; если разделить весь путь на то, что пройдено, и на то, что предстоит пройти, то совершенно не останется пути, проходимого в данный момент, т. е. движения как такового нет. Точно так же нет и времени: все есть или прошлое или будущее, настоящий же момент не может быть указан.

В борьбе с идеализмом материалистическую традицию индийской философии отстаивали последователи школ чарваков, или локаятиков.

Несмотря на религиозно-идеалистическую интерпретацию взглядов древних систем санкхьи, ньяи, вайшешики некоторыми последователями этих школ, в философских идеях этих школ и в раннефеодальную эпоху объективно продолжалась материалистическая традиция древнеиндийской философии. Элементы материализма имелись также в системах вайбхашика и саутрантика — школах буддийской философии, признававших реальное существование вещей независимо от каких-либо сверхъестественных сил и от сознания.

До нас не дошли литературные источники школы чарваков, отражающие их взгляды периода феодализма. Но в трактатах других школ имеются упоминания о широком распространении этого учения в период раннего феодализма. В систематическом изложении взглядов индийских философских школ, данном ведантистом Мадхавачарьей, признается тот факт, что с учением чарваков, несмотря на его простоту и отсутствие сложных спекулятивных построений, труднее всего бороться, так как его придерживается бóльшая часть людей.

Основным положением чарваков и в этот период остава-

лось учение о развитии всего материального мира из комбинации основных первоэлементов — воды, воздуха, огня и земли. Иные добавляли к ним еще эфир. Некоторые представители школы чарваков стали признавать существование души, но считали ее тождественной либо органам чувств, либо уму человека, и утверждали, что она прекращает свое существование вместе со смертью тела.

В теории познания чарваки оставались на позициях сенсуализма, считая восприятие началом всякого познания. Некоторые работы этой эпохи говорят о том, что чарваки стали допускать логические умозаключения и выводы в качестве одного из способов познания объективного мира, при помощи которых производится обработка чувственных данных. В то же время они отвергали те формы логических выводов, которые использовались идеалистами для доказательства существования бога-творца и вечности души. Об этом говорится, например, в работе Джаянты «Ньяя-манджари», а также в комментариях буддийского философа Камалашилы на работу Шантаракшиты «Принципы бытия». Камалашила пишет, что последователь учения чарваков Пурандара (VII в.) признает полезность логических умозаключений в качестве средства правильного познания при определении существа всех эмпирических вещей, доступных восприятию; но умозаключение не может употребляться для доказательства любого положения относительно потустороннего, трансцендентного мира, или жизни после смерти, или закона кармы, ибо они не даны нам в обычных чувственных восприятиях.

Чарваки не только не отрицали значения логических операций для познания, но в борьбе против идеализма умело их использовали. Примером мастерского владения приемами логического умозаключения и доказательства может служить опровержение ими представления о существовании отдельной от тела души, которое приводится Шанкарой в его комментариях на «Веданта-сутру»: «...если нечто существует только в том случае, когда существует какая-то другая вещь, и не существует, когда ее нет, то мы называем это нечто только качеством, свойством этой вещи: свет и тепло, например, являются качествами огня, а так как жизнь, движение, сознание, память и т. д.,— которые сторонниками независимого (от тела), самостоятельного существования души считаются свойствами этой души,— наблюдаются только в теле, и никогда вне его, и так как не может быть доказано существование этих качеств отдельно от тела, то отсюда следует, что они могут быть атрибутами только тела. Душа, таким образом, неотделима от тела».

Чарваки считали естественным наслаждение всеми благами жизни, доступными человеку. Поэтому их этика встречала поддержку и сочувствие широких кругов народа, которым претило аскетическое отрицание жизни, мистицизм и созерцательность,

к чему призывала идеалистическая этика. На это и сетовал идеалист Мадхавачарья, сожалевший о широкой популярности учения чарваков.

Материалистическая тенденция, которая проявилась в школах ньяя и вайшешика, заключалась прежде всего в их материалистической теории познания. Исходным пунктом их учения было положение о том, что всякое знание по своей природе вызвано объектом вне сознания, от него независимым и с которым оно соотносится. Все объекты познания охватываются шестью основными категориями (падаратха), обнимающими собой все существующее: 1) *субстанция* (дравья), 2) *качество* (гуна), 3) *движение* (карма), 4) *общность* (саманья), 5) *индивидуальность* (вишеша), 6) *присущность* (самавая). Позже некоторые последователи этих школ добавляли в качестве седьмой категории *«отсутствие»* (абхава).

Из этих категорий наиболее важной является субстанция, ибо она служит субстратом, основой всего сущего. Субстанция имеет девять видов: четыре вещественных элемента — земля, вода, огонь и воздух,— имеющих атомарное строение; эфир, передающий звук; время и пространство, которые также считаются самостоятельными реальностями, они вечны и всепроникающи; душа (атман), которая теоретически считается вечной и всепроникающей субстанцией, но практически ограничена чувствами, желаниями и мышлением определенного физического организма, в котором только и обнаруживает свое бытие, и наконец ум (манас), являющийся тем органом, через посредство которого душа познает объекты.

Физический мир состоит из различных комбинаций атомов (*ану*) земли, воды, огня и воздуха. Сами атомы вечны и неизменны, тогда как объекты, из них образованные, временны и преходящи: они образуются из определенной комбинации атомов, с разъединением или распадением которых происходит и разрушение вещи. Начальной и элементарной комбинацией атомов является их парное сочетание. Комбинация трех парных сочетаний образует минимальный воспринимаемый объект, имеющий размеры пылинок, наблюдаемых в лучах солнца. Ньяя и вайшешика признавали только механическое перемещение субстанций земли, воды, огня, воздуха и ума в пространстве и времени. Эта система различает пять основных видов движения: подъем, опускание, сжатие, расширение и передвижение.

Что же является причиной взаимодействия атомов между собой, приводящей к образованию из них чувственно воспринимаемого мира? Такой первопричиной выступает уже бог, будто бы приводящий атомы в движение в соответствии с моральным законом адришты. Однако, как отмечают С. Чаттерджи и Д. Датта, «теизм в этой системе не проведен настолько последовательно, чтобы сделать бога творцом не

только устройства природы, но также и ее первичных составных частей — атомов, умов и душ...»[1].

Одна из характерных особенностей этих двух школ заключалась в их утверждении, что все существующее познаваемо. Говорить о непознаваемости чего-либо для них равнозначно отрицанию бытия вообще, отрицанию реальности вещей. Основными и главными средствами познания внешнего мира эти школы считали восприятие и логический вывод (умозаключение).

Восприятие есть знание, полученное в результате непосредственного контакта органов чувств с объектом. Человек имеет пять внешних чувств и одно внутреннее. Внешними чувствами являются органы зрения, слуха, обоняния, осязания и вкуса. Эти органы образованы теми первоэлементами, качества которых они воспринимают: эфиром (качество звука), огнем (качество цвета), воздухом (качество запаха), водой (качество вкуса) и землей (качество осязания). Внутренним органом является ум (манас). Он воспринимает такие состояния индивида, как желание, удовольствие, неудовольствие и т. п. Познание всегда начинается только с восприятия, и поэтому оно составляет основу всякого знания.

Наиболее подробно вопросы логики разрабатывались в школе ньяя, которая развивала выработанное ранее учение о пятичленном силлогизме. Упоминание о нем имеется еще в древних памятниках (например, в «Махабхарате»), но детальное исследование его относится только к средним векам. Логика ньяя с незначительными изменениями была принята многими школами индийской философии.

Силлогизм ньяи можно проиллюстрировать на таком примере:

1. На горе огонь.
2. Потому что она дымится.
3. Где дым, там и огонь, как в кухне.
4. На горе дым.
5. Следовательно, там и огонь.

Силлогизм включает и свое основание, так как в третьей его посылке объясняется, каким образом установлена общая посылка (через индукцию и аналогию). Дедукция в нем исходит из индукции. Хотя по форме данное умозаключение и отличается от умозаключения, разработанного Аристотелем, но существо у них одно и то же. Формы разработанного в индийской логике силлогизма довольно легко переводятся в формы аристотелевского силлогизма[2].

---

[1] С. Чаттерджи и Д. Датта. Введение в индийскую философию, стр. 219. Изд-во иностранной литературы. 1955.

[2] Крупнейший знаток индийской философии, в особенности ее гносеологии, к свидетельству которого мы уже не раз обращались, Ф. И. Щербатской дает такую оценку этому моменту индийской логики: «Хотя индий-

Но наряду с восприятием и умозаключением, признанных вайшешиками единственными источниками познания, ньяя добавляла к ним еще два средства установления истины — сравнение и свидетельство (шабда).

Сравнение есть определение неизвестного ранее предмета по его сходству с уже известным предметом. Пусть мы знаем какой-либо объект, скажем, корову, и имеется другой объект, например дикая корова (гавая), которую мы еще никогда не видели, но знаем от кого-то, что она похожа на корову домашнюю. И если в лесу нам случайно встретится животное, похожее на корову, то мы можем утверждать, что это и есть дикая корова гавая. Нетрудно заметить, что этот источник познания, во многом напоминающий аналогию, справедливо рассматривался вайшешиками как не имеющий самостоятельного значения, а основанный на восприятии и логическом выводе.

То же может быть сказано и о четвертом средстве познания ньяиков — свидетельстве (шабда). Шабда есть знание, полученное от заслуживающего доверия лица. В литературе обычно считается, что под этим источником познания (который признается не только ньяей, но и санкхьей, мимансой, не говоря уже о йоге и веданте) подразумевается свидетельство священного писания — Вед и Упанишад, а именно — тех их частей, где говорится о существовании души, бога, переселении душ и т. п. Поэтому все эти школы называются ортодоксальными, браминскими, в отличие от неортодоксальных — чарваки, джайнизм и буддизм, отрицавших Веды и Упанишады.

Но фактически шабда в системах ньяя и санкхья понимается, по преимуществу, как свидетельство авторитетного лица или достоверной книги, которые сообщают сведения, не воспринимаемые нами, но тем не менее полезные на практике, например время начала уборки урожая и т. п. Следует сказать, что знания, полученные от авторитетных людей или от предшествующих поколений (в форме преданий или письменных источников) признавались в качестве самостоятельного источника истины почти во всей древней философии. Например, Аристотель считал, что самоочевидная достоверность аксиоматических положений подтверждается свидетельством первых греческих мудрецов. Моисты (последователи древне-

---

ское учение об умозаключении весьма оригинально и ни в коем случае не является повторением Аристотелева учения, однако, по существу, мыслительный процесс, который старались определить и подвергнуть анализу индийские мыслители, тот же самый, который исследован греческим философом, и составляет по сие время существенную часть европейской логики. Формы индийского силлогизма довольно легко переводятся в формы силлогизма Аристотелева... индийская логика, в общем, под умозаключением понимает тот же самый процесс мышления, который видит в нем и европейская логика». (Ф. И. Щербатской. Теория познания и логика по учению позднейших буддистов, ч. II, стр. 294, 296. 1909 г.).

китайского философа-материалиста Мо-ди) также признавали одним из источников познания сведения, полученные от заслуживающих доверия людей. Очевидно, что это не случайно. Вероятно, здесь отразился тот смутно осознаваемый древними мыслителями факт, что субъектом познания является не отдельный индивид, а общество, которое обеспечивает преемственность накопленных человечеством знаний и их передачу от одного поколения к другому. Так что признание многими философскими системами Индии авторитетного свидетельства (шабда) нисколько не говорит о их религиозности.

Как отвечали эти школы на вопрос о проверке истинности знания? Истинным они считали то знание, которое соответствует своему объекту. Если мы сомневаемся, является эта жидкость водой или нет, то надо установить, утоляет ли она жажду или тушит огонь. Если да, то это и будет доказательством того, что перед нами вода. Установление истинности знания об объекте путем проверки, испытания его в процессе практической деятельности называется в индийских источниках «самвади-правритти». Но это, конечно, не марксистский тезис о практике как критерии истины, ибо сама практика понималась индийцами не как общественно-производственная деятельность людей, а, скорее, как эксперимент индивида, и носила больше умозрительный характер.

Школа санкхья отстаивала те же положения о развитии всего объективного мира из вечно существующей материи — пракрити, которые были разработаны ею ранее. Однако в источниках санкхьи этого периода встречается ряд положений, которые представляют собой дальнейшее развитие идей ранней санкхьи. Большое место в санкхье этого периода занимает доказательство объективного существования первоматерии — пракрити.

Многообразный мир природных явлений, воспринимаемый нами, должен иметь свою причину. Этой причиной не может быть духовная субстанция — брахман, так как в этом случае никак нельзя объяснить образование из нематериальной причины материальных вещей. Следовательно, материальный мир должен иметь материальную же причину. Такой причиной не может быть какой-либо конкретный, чувственно воспринимаемый вид материи, так как все предметы состоят из комбинации пяти вещественных элементов — воды, огня, воздуха, земли и эфира. Значит, для них должна быть своя причина возникновения, отличная от каждого из них, ибо всякое особенное и специфичное, каковыми являются эти элементы, имеет своей причиной более общее и недифференцированное, как, например, кувшин имеет в своей основе глину, ткань — пряжу и т. д. Следовательно, единственно возможной причиной окружающего нас многообразного мира может быть только единая недифференцированная, бесkачественная материя — пракрити,

состоящая из трех основных элементов (гун). Важным моментом в санкхье является догадка о том, что материя (пракрити) сама обладает способностью производить из себя свои продукты.

Одним из крупнейших достижений индийской философии является положение санкхьи о том, что пространство и время не могут быть самостоятельными и независимыми от материи, как это утверждалось в других школах (например, в ньяе, вайшешике, джайнизме), а представляют собой аспекты материи, существование которых познается исключительно по изменениям реальных вещей. Большое внимание санкхья уделяет опровержению взглядов веданты о брахмане как причине мира: «Пракрити причиной развития имеет самое себя, но не брахмана (как учат ведантисты)... Брахман потому не может быть причиной мира, что духовное существо не подвержено никакому изменению. Брахман не может также руководить и развитием пракрити (как в ньяе и вайшешике.— *Ред.*), ибо кто пассивен, тот не может быть руководителем».

Но в вопросах этики школа санкхья, как и школы вайшешика и ньяя, стояла на идеалистических позициях, провозглашая в качестве высшей цели человеческого существования освобождение души от уз эмпирического мира, призывая к подавлению всех естественных желаний, к аскетической, созерцательной жизни. Однако не эта сторона их учения оказала влияние на развитие научных взглядов средневековой Индии. Их материалистические представления о мироздании сыграли огромную роль в развитии науки древней Индии.

Практические потребности торговли, мореплавания, развития ремесел и сельского хозяйства требовали развития естественнонаучных знаний. Философским выражением и обоснованием этих потребностей и были материалистические течения в индийской философии эпохи феодализма.

Наиболее крупных успехов индийская наука достигла в области астрономии, математики, физики, химии, медицины.

Видные индийские астрономы и математики — Арьабхата (конец V — начало VI в.) и Варахамихира (VI в.) систематизировали имевшиеся тогда знания в этих областях науки и развивали их. Космогонические представления индийцев включали в себя идею о цикличности развития планетной системы. Несмотря на то, что господствующими были геоцентрические представления, Арьабхата уже тогда высказал догадку о вращении Земли вокруг своей оси и вокруг Солнца.

К числу достижений астрономии того времени относятся: исчисление индийскими учеными диаметра Земли и других планет, расстояния от Земли до некоторых планет, создание научного календаря, выяснение причин солнечных и лунных затмений и другие открытия, многие из которых опередили европейскую науку на несколько столетий.

Большие успехи в астрономии не могли быть достигнуты без развития математических знаний. Индийские математики умели оперировать дробями, извлекать квадратные и кубические корни. Ученым Индии принадлежит заслуга применения букв алфавита для обозначения неизвестных величин и проведения с ними тех же операций, что и с цифрами, т. е. ими были заложены основы алгебры.

Крупнейшие математики индийского средневековья Брахмагупта (VII в.) и Шридхара (VIII в.) разработали теорию решения определенных и неопределенных уравнений первой и второй степени, дали общее решение уравнений высших степеней. Употребление символов, не говоря уже о других операциях, свидетельствует о высоком развитии абстрактного мышления. Индийские ученые, занимающиеся исследованием истории индийской науки, доказывают, что еще в X—XII веках индийские математики разрабатывали основы дифференциального исчисления, функциональной зависимости и т. п.

Распространившиеся в то время натурфилософские учения о строении вещества основывались на атомистических взглядах Канады, в сутрах которого встречается, например, упоминание о том, что свет и теплота есть результат взаимодействия атомов. Были известны многие свойства световой рефлексии и рефракции, на чем основывалось производство оптических линз. В описываемый период в Индии знали, что эхо есть отраженный звук, считали испарение результатом отделения мельчайших частиц вещества с его поверхности. Задолго до арабов индийцы знали секрет приготовления так называемой дамасской стали. Влияние чарвакизма сказалось на методах лечения психических заболеваний индийской медициной. В частности, знаменитые индийские врачи Чарака и Сушрута в своей практике исходили из воздействия тела на душевное состояние больного.

В то время когда индийская наука под благотворным идейным влиянием материалистических философских школ достигла значительных успехов в познании природы, идеалистическая философия упорно игнорировала интересы и результаты развития науки и продолжала повторять измышления о существовании семи сфер над Землей, о пути души по дороге к богу и т п. Как правило, идеализм, особенно объективно-идеалистическое учение Шанкары, был идеологическим оружием в руках браминской реакции, стоявшей за сохранение старых феодальных порядков. Эти реакционные силы держали в своих руках как политическую власть, так и средства духовного воздействия на массы. Поэтому даже передовые философские и естественнонаучные направления того времени в целях безопасности должны были принимать религиозное облачение.

Знаменитый ученый и путешественник Бируни, посетивший Индию в начале XI века, свидетельствует о том, что своего

рода инквизиция со стороны браминов вынуждала многих индийских мыслителей придавать своим открытиям религиозную окраску. Говоря об астрономах Варахамихире и Брахмагупте, которые знали подлинные причины солнечных и лунных затмений, но вынуждены были писать, что эти явления вызваны будто бы поглощением Солнца и Луны злым демоном Раху, Бируни замечает: «Кажется на первый взгляд, что Варахамихира стоит на точке зрения браминов, к которым он сам принадлежит, и, однако, он не заслуживает осуждения, так как в целом его взгляды основаны на истине. Лживые же его фразы являются следствием той же причины, которая погубила в свое время Сократа. Что же касается индийских теологов, от которых, в целях собственной безопасности, рекомендуется не отличаться, то как могут они понять астрономическую теорию затмения Солнца Луной, если они в своих Пуранах [1] располагают Луну выше Солнца, а то, что выше, не может загораживать то, что ниже, с точки зрения тех, кто находится ниже обоих этих светил. Поэтому они объясняют это явление неким существом, пожирающим Луну и Солнце, подобно тому, как рыба проглатывает приманку... В каждом народе имеются невежественные люди и еще более невежественные руководители, претендующие на просвещение их умов» [2].

### Философские и общественно-политические идеи позднего средневековья

В XI—XV веках, когда феодальные производственные отношения стали тормозить развитие страны, усиливаются политический сепаратизм и феодальная междоусобица. В это время страна подвергается неоднократным завоеваниям мусульманскими племенами, отмечается некоторый упадок культурной жизни. В индийской философии этого периода господствующее положение начинают занимать схоластика и идеалистические спекуляции, направленные на обоснование религиозных догматов. «Пытливость и дух дерзания,— пишет Джавахарлал Неру,— уступают место формальной логике и бесплодной диалектике. И брахманизм, и буддизм приходят в упадок, и возникают деградированные формы культа, особенно некоторые разновидности тантрического культа и извращения системы йоги» [3]. Из философствующих теологов этого периода крупнейшими считаются ведантисты: Мадхавачарья (XIV в.), написавший обзор всех философских систем — «Сарва-даршана-санграха»; Саяна (XIV в.), комментировавший Веды и Упани-

---

[1] Сборники древних религиозно-философских легенд и взглядов, считавшиеся браминами священными книгами.

[2] Alberuni, India. Ed. by E. C. Sachu. Lnd, 1888, pp. 110, 112 (Бируни. Индия).

[3] Джавахарлал Неру. Открытие Индии, стр. 233.

шады; Виджнянабхикшу (XVI в.), писавший о веданте и трактовавший в ее духе другие учения, главным образом санкхью.

Формально-схоластическое направление в гносеологии, основанное Гангешей Упадхьяя (XII в.), известное под названием навья-ньяя (неологическая школа), вытесняет прежнюю логику ньяи, бывшую средством рационального познания действительности. Философия вайшешики разрабатывалась Вадиндрой (XIII в.) и другими. В этот период происходит тесное сближение школ ньяи и вайшешики.

В XVI—XVIII веках, когда в Северной Индии господствовала династия Великих Моголов, Индия достигла государственного единства, территория ее значительно расширилась. Вместе с тем в это время начинается процесс разложения феодального строя, который не удается остановить никакими мероприятиями со стороны феодального государства. Громадные расходы на содержание непроизводительных, паразитических слоев населения и колоссальной армии для захватнических и междоусобных войн поглощали почти все несметные богатства, собиравшиеся императорами в виде дани и налогов с населения обширных владений. Основная тяжесть этих все увеличивающихся налогов ложилась на плечи крестьянства, ремесленников и торговцев, что приводило не только к обнищанию, но даже и к вымиранию крестьянства. Многочисленные восстания крестьян в разных концах империи подрывали ее силу и стали, в конечном счете, причиной гибели империи Великих Моголов. Наиболее крупные из этих выступлений перерастали временами в настоящие крестьянские и национально-освободительные войны, например движения сикхов и маратхов.

Антифеодальные движения не могли проходить под лозунгами ортодоксального индуизма, который увековечивал феодальные порядки, кастовый строй и был идеологическим знаменем реакции.

Антифеодальная оппозиция, как и везде в эпоху средневековья, выражалась в форме религиозных ересей и сект, известных в Индии под названием «движения бхакти» (т. е. преданности единому верховному божеству, а не богам брахманского пантеона). Это движение объединяло самые разнообразные течения. Всем им, несмотря на значительные различия, свойственно отрицание кастового деления общества, проповедь равенства всех людей перед богом независимо от социального положения и вероисповедания; вера в то, что способности, характер, искренность веры и чистота помыслов имеют большее значение, чем религиозная или кастовая принадлежность.

Большинство идеологов бхакти было продолжателями теистического учения Рамануджи (XII в.). Осуждая теорию «чистого монизма» Шанкары (адвайта-веданта), он выдвинул

свое учение «ограниченного монизма» (вишишта-адвайта). Утверждая, что мир — не иллюзия, а существует реально и материален по своей природе, хотя и создан богом (брахманом), Рамануджи считает, что бог создает мир из материи, являющейся его составной частью. Различия в учениях Шанкары и Рамануджи незначительны. Но учения идеологов бхакти, несмотря на их мистический характер, заключают в себе прогрессивную социальную тенденцию, проявлявшуюся в отрицании кастовой системы и в призыве к единению людей как индуистской, так и мусульманской веры.

Среди ранних деятелей движения бхакти особенно выделяется фигура широко известного в Индии и на всем Востоке талантливого индийского поэта Кабира (1380—1418), ткача по профессии. Кабир зло высмеивал и беспощадно бичевал индуистское и мусульманское духовенство, сеющее рознь и вражду среди людей. Он призывал к объединению индусов и мусульман в единое братство с общей для всех верой, утверждая, что истинная вера состоит не в соблюдении религиозных обрядов, разделяющих людей, а во внутренней чистоте сердца и поведения, равно доступной как индусу, так и мусульманину. Кабир осуждал паразитический образ жизни йогов, факиров, дервишей.

Излагая свои мысли доступным народу простым языком, в форме легко запоминающихся, мастерски сложенных стихов и песен, Кабир достигал огромной действенности в критике официальной религии. Так, высмеивая идолопоклонников, он писал: «Если можно найти бога, почитая камень, то уж лучше почитать жернова, которые перемалывают зерно для пищи». Издеваясь над факирами, он говорил: «Если можно соединиться с богом хождением нагим, то все лесные звери должны спастись». «Если совершенство может быть достигнуто бритьем головы, то все овцы должны быть совершенством» [1],— высмеивал он йогов. Однако Кабир верил в переселение душ и разделял некоторые другие предрассудки индуизма, что отражало слабость и незрелость движения бхакти, которое в политике призывало лишь к пассивным формам борьбы.

Наиболее широкий размах движение бхакти приняло в XVI—XVIII веках. Крупными представителями идеологии бхакти этого времени были Даду, Валлабха, Чайтанья, Намдев, а также поэт Тулси Дас (1532—1624), который написал всемирно известную поэму «Рамаяна» (1575) на сюжет одноименного древнеиндийского эпического произведения. Тулси Дас выражал взгляды правого крыла движения бхакти. Так, например, в отличие от других идеологов этого движения,

---

[1] Цит. по кн.: К. А. Антонов. Очерки общественных отношений и политического строя могольской Индии времен Акбара (1556—1605), стр. 163—164. 1952.

он не осуждал кастовый гнет, а иногда выступал даже с прямой его апологией. Однако реалистическое содержание его поэмы объективно вызывало у читателей отрицательное отношение к кастам, пробуждало в людях гуманные чувства.

Передовые представители движения бхакти были выразителями антифеодальных настроений широких слоев ремесленников, торговцев и крестьянских масс, страдавших под игом феодализма и выступавших против него [1].

К характеристике идеологии бхакти вполне применимы слова Ф. Энгельса, сказанные им по поводу антифеодальных выступлений в эпоху европейского средневековья: «Ясно, что при таких условиях всеобщие нападки на феодализм, и прежде всего нападки на церковь, все революционные, социальные и политические учения должны были представлять из себя одновременно и богословские ереси. Для того, чтобы возможно было нападать на общественные отношения, с них нужно было совлечь покров святости» [2]. Революционная оппозиция против феодализма и на Востоке проходит через все средневековье. В зависимости от условий времени она выступает то в виде мистики, то в виде открытой ереси, то в виде вооруженного восстания [3].

Но сила феодальных и патриархально-кастовых традиций и господство ортодоксально-религиозных учений обусловили незрелость этого движения и его идеологии, принявшей религиозные формы. Этим и объясняется наличие в учениях бхакти таких предрассудков, как вера в переселение душ, аскетизм, отшельничество и др. Идеология бхакти не была призывом к активной борьбе с существующим строем, а выражала иллюзорные надежды крестьян и ремесленников на мирное переустройство общества путем морального самоусовершенствования, учила применять пассивные формы борьбы с господствовавшими феодальными порядками.

Выдающимся индийским мыслителем более позднего периода феодализма (середина XVIII в.) был Вали Уллах из Дели.

Вали Уллах, энциклопедически образованный ученый-гуманист, жил в эпоху общего кризиса мусульманской империи в Индии, которая рассыпалась под ударами крестьянских восстаний, национальных движений и становилась добычей европейских колонизаторов.

Вали Уллах осуждал безумную роскошь и расточительность мусульманской знати, выжимавшей непомерными налогами последние соки из народа и подрывавшей основы жизне-

---

[1] О социальной природе движения бхакти см. А. М. Дьяков. Историческое значение сектантских движений в XV—XVII вв. в Индии, в кн. «Доклады советской делегации на XXIII Международном конгрессе востоковедов» (секция индоведения). Изд-во АН СССР. 1954.

[2] См. К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. VIII, стр. 128.

[3] См. там же, стр. 128—129.

способности государства. В трактате «Худжатул Аллах аль-Балиган» («Защитник всевышнего Аллаха») Вали Уллах, рисуя свой идеал организации общества, учит, что человека нельзя рассматривать изолированно от общества, с которым он связан многочисленными узами: является членом семьи, общины, государства и всего человечества. Разумное государство должно основываться на законах справедливости и добра; его руководители не должны злоупотреблять своими правами и притеснять своих подданных.

Учение Вали Уллаха имело прогрессивный для того времени характер, но в нем проявлялись влияния религиозно-мистической идеологии.

Индийская философия эпохи феодализма не избежала общей участи средневековой идеологии: она принимала теологическую, религиозную окраску. Идеалистическая браминская реакция искажала древние философские учения, опровергавшие авторитет Вед, отрицавшие существование бога. Она уничтожала работы атеистов и материалистов, подавляла свободную мысль схоластикой и теологией.

* *
*

Индийская философия является одной из древнейших в мире. Ее многовековая история показывает, что возникновение и развитие материалистических взглядов относится здесь, как и в Греции, к весьма древним временам и исторически предшествовало многим идеалистическим системам. Материалистические идеи чарваков, ньяи, вайшешики и других школ проходят через всю историю индийской философии, развиваясь в связи с естественнонаучными достижениями индийских ученых. Материализм древней Индии представляет собой ценный вклад в сокровищницу мировой культуры.

Особенности общественного, экономического и политического развития, нашедшие одно из своих ярких выражений в кастовом строе, наложили свой отпечаток и на идейную борьбу. Материалисты древней Индии отражали интересы прогрессивных слоев общества, выступавших против религиозной ортодоксии, мистических и идеалистических взглядов, препятствовавших развитию научного мировоззрения.

История философской мысли древней Индии свидетельствует о большом вкладе ее философов в развитие материалистического понимания объективного мира, в выработку категорий, отражающих наиболее общие закономерности развития этого мира и процесса его познания человеком. Распространение материалистических и диалектических идей даже в их первоначальной наивной форме, в их борьбе с идеализмом и религией содействовало развитию естественнонаучных знаний, которые в свою очередь являются основой материалистических теорий. В

тот период почти все учения вынуждены были в силу ряда причин социального и политического порядка облекаться в теологические и мистические одежды. Идеализм объявляет эту внешнюю религиозно-мистическую форму философских теорий своего рода рамками и лесами, которые якобы и образуют сущность духовной культуры вообще.

Объективное исследование древней и средневековой индийской философии, общественно-политической и естественнонаучной мысли показывает полную несостоятельность подобных утверждений и разоблачает европоцентрические и расистские теории о неполноценности индийского народа.

---

## СОДЕРЖАНИЕ

**★ К ЧИТАТЕЛЯМ ★**

Издательство «Знание» Всесоюзного общества по распространению политических и научных знаний просит присылать отзывы об этой брошюре по адресу: Москва, Новая площадь, д. 3/4.

★

Автор
**Николай Петрович Аникеев**

Редактор **Ф. И. Гаркавенко**
Техн. редактор **М. И. Губин**
Корректор **Г. М. Бауэр**

А 00559. Подписано к печ. 15/II 1957 г. Тираж 95 000 экз. Изд. № 377.
Бумага 60 × 92 1/16 — 1,5 бум. л. = 3 печ. л. Уч.-изд. 2,95 л. Заказ № 2204.

3-я типография «Красный пролетарий»
Главполиграфпрома Министерства культуры СССР.
Москва, Краснопролетарская, 16.

60 коп.